



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





M



M



M



M





**M**



**M**



**M**



**M**



**M**



**M**



**M**













# Indische Studien.

## Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**DR. ALBRECHT WEBER.**

Professor des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, Mitglied der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Neunter Band.



Leipzig:

**F. A. Brockhaus.**

—  
1865.

892.06

I 42

U. 9-10

# I n h a l t.

	Seite
1. Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. (Fortsetzung und Schluß.) Vom Herausgeber . . . . .	1—173
2. Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke. Aus Berichten von H. Kern, M. Haug, G. Bühler und R. Rost . . . . .	173—176
3. Ueber Haug's Aitareya-Brähmana . . . . .	177—380
a. aus der Bombay Native Opinion . . . . .	177—196
b. aus der Saturday-Review . . . . .	197—209
c. vom Herausgeber . . . . .	210—380
4. Vermuthung zu Çikshâ Y. v. 6. Vom Herausgeber . . . . .	380
5. Medicinisches aus dem Atharva-Veda, mit besonderem Bezug auf den Takman. Von Dr. Virgil Grohmann . . . . .	381—423
6. Zur Frage über die nakshatra. Vom Herausgeber . . . . .	424—459
7. Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaasse bei Garga. Vom Herausgeber . . . . .	460—472
8. Miscellen. Vom Herausgeber. . . . .	473—482
1. vâc und λόγος . . . . .	473—480
2. bhrûpa, φρῆνος . . . . .	481—482
3. Göttinn ápvâ . . . . .	482



## Berichtigungen und Nachträge.

---

Pag. 5. not. 3. Vgl. noch Vs. 32, 9. Ath. 2, 1. 2. — 16, 9 lies: asita. — 39, 18—24 Unter den 79 Athemzügen für die Minute könnten etwa die Herzschläge gemeint sein, deren Zahl bei Erwachsenen in einer Minute sich auf 60—70—80 beläuft (Bock). Die in Anquetil's Zusatz enthaltene Angabe indeß, welche die ganze Zahl auf die 5 prāṇa vertheilt, so daß ein jeder nur 15 Mal in der Minute durch die suhumpā-Ader geht, kann sich in der That nur auf die Athemzüge beziehen. „Erwachsene athmen etwa 12—20 Mal in der Minute ein“ (Bock). — 64, 15 lies: pūrv. 4, 2, 10 pag. 106. — 69, 14 lies: Upanishad. — 117, 9 v. u. lies: Muttermord. — 120, 9 v. u. lies: Aitar. Brāhm. (4, 1 ff. 6, 15). — ibid. 7 v. u. lies: (Kāty. 10, 9, 26. Lāty. 5, 4, 24. — 121, 8 v. u. lies: und Čāṅkhāy. gr. 16, 15, 11. — 136, not. 1. Zu den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc. vgl. Atharv. 10, 8, 89. 40. — 184, 15 lies: word asan. — 218, 8 füge hinzu: und Āqval. g. 1, 10, 28 ed. Stenzler. — ibid. 8 zu dieser Bedeutung von saktu vergl. vor Allem noch Gobh. 3, 7, 6. — 224, 7 lies: prātaranuvāka. — ibid. 21 lies: samanvārambha. — 232, 7 lies: keineswegs speciell. — 264, 18 lies: Imperfect des Desiderativa. — 315, 1 ff. Zu den angegebenen vier Situationen vergl. die vier iryāpatha der Buddhisten (s. Petersb. Wört.), iriyāpatha im Pāli, s. z. B. Comm. zu Dhammapadam pag. 81, 19. 26 ed. Fausbøll.

Berlin, 6. August 1866.

A. W.

## Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung von 2,286 und Schluss.)

40. **Barkheh soukt. Purushasūkta.** Aus dem Djejr, p. 346—50. Ein Capitel, entsprechend dem 31. adhyāya der Vājasaneyi-Samhitā in der Mādhyandina-Schule, dem Anfang des 35. adhyāya derselben in der Kāṇva-Schule<sup>1)</sup>. Der Kāthaka-Yajus enthält das Stück nicht, und der Taittiriya-Veda führt dasselbe erst in seinen Āraṇyaka-Theile (3, 12. 13) auf. Es zerfällt in zwei Abschnitte, v. 1—16 und v. 17—22. Der erste derselben findet sich im R. 10, 90 und in der Ath. Samhitā 19, 6 wieder und ist bereits mehrfach behandelt und übersetzt worden, zuerst von Colebrooke, misc. ess. 1, 167ff. 309ff., sodann von Burnouf in der Vorrede zum ersten Bande des Bhāgavata Purāṇa pag. cxxiv—cxxiv<sup>2)</sup>, endlich von Muir sanskrit texts 1, 6—10. Er schildert die Entstehung der kreatürlichen Welt unter dem Bilde (resp. aus den einzelnen Theilen) eines durch die Götter veranstalteten Opfers des als deren ma-

<sup>1)</sup> resp. den zweiten adhyāya des rudrajapa (s. diese Stud. 2, 15), der im Mill'schen Codex von Uvaṣa's Commentar begleitet ist.

<sup>2)</sup> zum Behufe der Vergleichung mit einem entsprechenden Abschnitte des Bhāg. Pur. (2, 5, 85—6, 29).

terielles und seelisches Substrat dienenden *purnah* dessen Namen, und zwar mit dem Zusatze *nârâ* er daher auch geradezu im Ritual (*Çatap. Br. 12 Çāṅkh. çr. 16, 13, 1*) bezeichnet wird<sup>1)</sup>: er ist *nâr* solenne Gebet, mit welchem die bei dem feierlich *shamedha* darzubringenden Opfermenschen, nach i festigung an den Opferpfosten, angesprochen und werden<sup>2)</sup>. — Auch der zweite Abschnitt, im A an den ersten mit dem Namen: *uttaranârâyana* (*Çatap. Br. 13, 6, 2, 20*), wird bei demselben Opfer

<sup>1)</sup> eine Art Demingos, nach *Çat. 12, 3, 4, 1* unter *prajâpa* der ihn über das richtige Opfer belehrt.

<sup>2)</sup> Die theologisierende Erklärung dieses Wortes durch „Man im Petersb. Wörterbuch behagt mir nicht. Ich halte jetzt (ander Stud. 2, 78) an der *Manu* 1, 10. *Märk. Pur.* 4, 43. 47, 5 gegebene (apo *nârâ*) fest, wonach *nârâ* Wasser bedeutet. Für diese sprechen auch (s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 290. 291) *nârâda* (offenbar eigentlich Name der Wolke = *toyada*, wasser *nârânga* (Orange, saftig), *nârîkera* (Kokosnuss, desgl.). Die Wur *na* von *nessen* Neb *nârîm* *snû* z B auch *nau* *nâsâ*, jetzt n



det, am Schlusse nämlich desselben, zur Verehrung der Sonne (āditya): er findet sich nur im Taitt. Âr. (3, 18) wieder, in keinem andern vedischen Texte.

Daß der erste Abschnitt, das puruṣasūktam, als Hymnus des R̥igveda zu den spätesten Theilen desselben gehört, ist aus seinem Inhalte klar ersichtlich (vgl. Colebrooke 1, 309). Der Umstand, daß die Sâmasamhitâ keinen Vers daraus in sich aufgenommen hat, ist nicht ohne Bedeutung, vergl. das von mir Acad. Vorles. pag. 63 Bemerkte. Die Naigeya-Schule derselben scheint indessen allerdings in dem ihr speciell zugehörigen siebenten prapâthaka des pûrvârcikam die fünf ersten Verse daraus (als 3, 3—7, s. Benfey Sâmay. pag. 271) aufgenommen zu haben<sup>1)</sup>. Das ṛishi-Verzeichniß derselben nennt als Verfasser den nârâyana, ihn als Kâçyapa oder als Âṅgirasa bezeichnend: es will dies natürlich ebenso wenig besagen, wie wenn die Anukramanî des R̥ik den puruṣa selbst als Verfasser angiebt. — Der Umfang des sūktam zu 16 Versen wird bereits durch das Çatap. Br. 13, 6, 2, 12 gewährleistet: das Taitt. Âr. hat noch zwei Verse hinzugefügt, somit deren achtzehn. Die Differenz der vier verschiedenen Recensionen ist eine sehr bedeutende, sowohl was die Anordnung und Reihenfolge der Verse, als deren Wortlaut betrifft. Am nächsten zum R̥ik stimmt das Taitt. Âr., weicht davon eigentlich nur darin ab, daß es den funfzehnten Vers als siebenten (v. 7—14 somit als v. 8—15) auführt, und resp. (s. eben) dem letzten Verse noch zwei<sup>2)</sup> im

<sup>1)</sup> Ganz sicher ist es nämlich nicht, da der Anfang nur mit sahasra markirt ist und der R̥ik noch verschiedene so beginnende Verse enthält, obgleich freilich nicht gerade solche, die einem nârâyana zugehören könnten.

<sup>2)</sup> 16ab entspricht Vs. 31, 18ab, und 17cd ebenso Vs. 31, 18cd.]

Rik unbekannte vorausschickt, so daß v. 16 des R. daselbst als v. 18 erscheint: in Bezug auf den Wortlaut zeigt sich, abgesehen von der verschiedenen orthographischen Schreibweise (v. 5 *virād*, v. 11 (12) *kāv ūrū pādāv*) und von der steten Sonderstellung der einzelnen *pāda*, nur eine wirkliche Variante, in v. 16 (18) nämlich *sacante* statt *sacanta*. Auch der Text der Vājas. S. schließt sich, obschon mit mannichfachen Umstellungen der Verse und verschiedenen wichtigen Varianten, dennoch noch ziemlich genau an den Rik-Text an. Der Atharvan-Text dagegen ist in beiden Beziehungen überaus abweichend. Der Schlußvers (v. 16), der seinerseits gerade noch speciell durch seine Citirung im Çatap. Br. 10, 2, 2, 2 gesichert ist, fehlt im Atharv. und ist durch einen andern ersetzt. Da die Texte jetzt sämtlich vorliegen, so begnüge ich mich mit Gegenüberstellung der verschiedenen Reihenfolge. Die Upanishad, bei Anquetil, schließt sich der Reihenfolge der Vāj. S. an.

getheilt. Der zweite Vers kehrt in der Çvetâçv. Up. 3, 8 (der zweite pâda resp. als Schluß von Bhagavadgîtâ 8, 9) wieder. Anquetil schließt sich auch hier an die Lesarten der Vâj. S. an.

### §. 1.

1. Tausend Häupter der purusha, tausend Augen hat, tausend Füß'. | Ueb'rall die Erde durchdringend nimmt ein er nur zehn-Finger-Raum <sup>1)</sup>. ||

2. Der purusha ist all' dieses, was da ist und was werden soll: | er herrscht ob der Unsterblichkeit, da er (stetig) durch Nahrung wächst. ||

3. So groß ist seine Majestät: er aber ist noch größer doch: | ein Fuß <sup>2)</sup> von ihm die Wesen all', drei Fuß im Himm'l das Ewige <sup>3)</sup>. ||

4. Er stieg aufwärts mit drei Füßen: ein Fuß aber von ihm blieb hier, | schritt drauf nach allen Seiten vor, zum sich-Nähr'nden, sich-nicht-Nähr'nden <sup>4)</sup>. ||

5. Daraus <sup>5)</sup> gebar sich die virâj <sup>6)</sup>, aus der virâj der purusha <sup>7)</sup>. | Geboren breitet' er sich aus, hinter und vor der Erde hin. ||

6. <sup>8)</sup> Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, entstand das

<sup>1)</sup> den Raum des Herzens? wo die Seele ruhend gedacht wird. Obwohl als Allseele das Weltall durchdringend, ist sie als Einzelseele doch in so geringem Raume eingeschlossen.

<sup>2)</sup> d. i. ein Viertel.

<sup>3)</sup> d. i. das nicht zur irdischen Entfaltung Gelangende.

<sup>4)</sup> d. i. zum Bewußten und Bewußtlosen.

<sup>5)</sup> aus diesem zur Entfaltung bestimmten Viertel.

<sup>6)</sup> d. i. die als Substrat der materiellen Leiblichkeit dienende Emanation, s. Graul Bibl. Tamul. I, 102, wo statt purushasûtra wohl purushasûkta zu lesen ist. Ueber das weibliche Geschlecht der virâj s. Ath. 8, 10, 1ff.

<sup>7)</sup> die Einzelseele (jîva) sowohl, als deren Gesamtheit (kûṭastha), s. Graul Bibl. Tam. I, 108.

<sup>8)</sup> Die Rik-Reihenfolge, welche hier zunächst erst noch v. 14 folgen läßt, verdient unbedingt den Vorzug.

Opferbuttereschmalz: | die windartigen <sup>1)</sup> Thier' er schuf,  
die Waldthiere, die zahmen Thier'. ||

7. Aus diesem Opf'r, dem Allopf'er, die ṛic, sâman  
entstanden sind, || entstanden sind die Metra draus, das  
yajus draus entstanden ist. ||

8. Daraus entstanden sind die Roß', all' was zwei  
Reihen Zähne hat: | die Rinder draus entstanden sind, Zie-  
gen und Schaf' entstanden draus. ||

9. Dies Opfer weihten auf der Streu, den erstgebor-  
nen puruṣa | die Götter, opferten damit, die Sâdhya <sup>2)</sup> und  
die Rishi auch. ||

<sup>1)</sup> die so schnell sind wie der Wind; vergl. die Anrede der fortgetrie-  
benen Kälber in Va. 1, 1 mit „vāyavaḥ stha, ihr seid Winde“.

<sup>2)</sup> die Vollendeten, Seligen, in die Götterwelt Eingegangenen? s. v. 16  
und vergl. Ath. S. 9, 10, 24 virāp mṛityuḥ sâdhyânām adhirājo babhūva.  
Anders Mahidhara, der „sâdhyâ ṛishayaç ca ye“ nicht als coordinirt mit de-  
vâḥ, sondern als Erklärung dazu ansieht. — Die Welt der „sâdhyâ ge-  
nannten Götter“ (sâdhyâ itī devâḥ) ist noch über der Götterwelt befindlich  
Çatap. 3, 7, 1, 25. Kâthak. 26, 4. Tā. 6, 3, 4, 8. 9. Nebst den apya (!), anv-  
âthya, ... und ...

10. Als sie den purusha zerlegt, in wie viel Theil' wohl theilten sie? | Was war sein Mund wohl? seine Arm'? was seine Schenkel? seine Füßs'? ||

11.<sup>1)</sup> Der Brähmaṇa war da sein Mund, zum Rājanya das Armpaar ward. | Sein Schenkelpaar ein Vaiçya ward, aus dem Fußpaar der Çūdra kam. ||

12. Der Mond entstand aus seinem Geist<sup>2)</sup>, die Sonne aus dem Auge sein. | Aus dem Ohre der Wind, Athem, aus dem Munde das Feu'r entstand. ||

13. Aus seinem Nabel kam die Luft, aus dem Haupte der Himmel ward: | den Füßs'n die Erd', dem Ohr die Räum', — also machten die Welten sie. ||

14. Als mit dem purusha als Spend' die Götter Opfer

— — —  
auf eine dies besagende Stelle im Taittiriya, „wenn er im Frühling stirbt, wird er Frühling etc.“, so ist auch dies eine analoge Vorstellung, nur daß hier die Zeit an die Stelle des Raumes getreten ist. Nach Ts. 5, 3, 6, 3 bleibt übrigens der Einzelne, wenn er es durch sein Wissen verdient, trotz seines Aufsteigens in die Luft, mit seinem eignen ātman resp. prāṇa vereinigt: *sātmā 'ntarikṣhaṃ rohati saprāṇo 'mushmim loke pratishṭhaty avyarakṣaḥ prāṇāpānabhyām bhavati ya evaṃ veda*, s. auch Taitt. Ār. 5, 9, 3 (9). Br. 3, 8, 20, 5: und diese mit persönlicher Identität ausgestatteten Seelen sind es wohl speciell, die man oben unter den *sādhya devāḥ* zu verstehen haben wird. Nach Kāth. 23, 8 (und 26, 7. Pañcāv. 25, 8, 1. 2. Ait. Br. 1, 16, wo mit den Metren identificirt) bilden sie eine Klasse von Göttern, die vor den andern Göttern (*pūrve devebhyah*) die Himmelswelt (*svarga-lokaṃ*) erreichten (sollte dies etwa nur ein Mißverständniß der hier in unserem v. 16 ausgedrückten Vorstellung sein?), und um den Zugang dazu zu versperren, die Himmelsräume verwirrten (*diṣo mohayitvā*). Es gelang den andern Göttern (*ime 'vare devāḥ*, das Ait. Br. nennt speciell die *ādityās* und die *aṅgīrasas* als hier auf der Erde zurückgeblieben) erst durch die Beihilfe der Aditi die Himmelsräume wieder in Ordnung zu bringen und die Himmelswelt aufzufinden. Auch Taittiriya S. 7, 2, 1, 1. Pañcaviṃṣ. 8, 3, 5. 1. 1. 8 berichtet von der Erlangung des *suvarga loka* durch die *sādhya devāḥ*, sowie Ts. 6, 3, 5, 1 angiebt, daß sie (vormals) in dieser Welt (auf der Erde) waren. Nach Ts. 6, 5, 6, 1 ist Aditi erst durch die Gnade der *sādhya devāḥ*, die ihr einen Rest des ihnen von ihr gekochten Opferreises überließen, die Mutter der *āditya* geworden. (An die Stelle der *Sādhya*, deren Name verloren geht, treten später die *siddha*.)

<sup>1)</sup> Vgl. die ähnliche Darstellung Ts. 7, 1, 1, 4. 5, und s. Vajrasūci p. 245.

<sup>2)</sup> Ueber die Verbindung von Mond und *manas* s. meine Abhandlung über die *Rāmatāp. Up.* p. 287.

brachten dar, | war der Frühling ihm Opfersohn  
Sommer Holz, Wecken <sup>1)</sup> der Herbst. ||

15. Sieben Zaunhölzer gab's für ihn, dreimal  
Brennhölzer gab'a, | als die Götter, das Opfer fei'r'n  
den den purusha als Thier. ||

16. <sup>2)</sup> Mit dem Opfer opferten sie das Opfer, <sup>3)</sup>  
ter: dies waren die ersten Satzung'n. | Jene Gro-  
mit den Himm'l erlangten, wo die früh'ren Sel-  
Götter weilen. ||

#### §. 2. An die Sonne <sup>4)</sup>.

17. Den Wassern entsprungen, der Erde Saft  
Er <sup>5)</sup> dem Alles Erschaff'nden <sup>6)</sup> schwebte. | Dessen  
stalt anordnend Tvashtar <sup>7)</sup> hinzieht. Dies des Ird-  
göttlicher Quell <sup>8)</sup> im Anfang. ||

18. Ich kenne jenen purusha den großen, so  
gen, der da jenseit des Dunkels. | Nur wer ihn



19. Prajâpati weilet im Schooße drinnen. Selbst nicht gebor'n, wandelt er doch sich vielfach. | Seinem Ursprung geh'n forschend nach die Weisen <sup>1)</sup>. In ihm fürwahr haben Halt alle Welten.

20. Der da den Göttern leuchtet stets, der da der Götter Priester ist, | vor den Göttern entstanden ist, Verneigung sei dem Brahman-Glanz. ||

21. Den Brahman-Glanz erzeugend einst die Götter sprachen dieses Wort: | „Welcher Brâhmaṇa so dich <sup>2)</sup> weiß, dem sei'n die Götter zu Gebot“. ||

22. Heil (çrî) und Segen (lakshmî) sind (o Sonne!) deine

---

<sup>1)</sup> Die Lesart des Taitt. Âr. maricîṇâm padam ichanti vedhasaḥ habe ich ob. 2, 82 mit „suchen der Sonnenstrahlen Pfad, die Weisen“ übersetzt. Unter maricayas sind indess nicht die Sonnenstrahlen, sondern die Sonnenstäubchen zu verstehen. Das Wort marîci nämlich (feminin., wohl von √mar, mori) bedeutet ursprünglich eben nur den rasch verschwindenden Strahlendunst der Sonnenstäubchen, tejastrasareṇavaḥ Mah. zu Vs. 18, 39 (Çat. 9, 4, 1, 8. Ts. 3, 4, 7, 1. Kâth. 18, 14), resp. den über von der Sonne erwärmtem Wasser entstehenden Strahlendunst, ravikarataptâ âpaḥ Mahîdh. zu Vs. 10, 4. Ihre Bezeichnung am letzt. O. als „selbstleuchtendes Wasser“ erklärt das Çat. Br. 5, 3, 4, 21. 28. 26 dahin, daß sie fortwährend auf- und nieder schwimmen, in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser selbst führt daher u. A. auch den Beinamen maricyâtmâṇaḥ Taitt. Âr. 1, 1, 2 (4). Im Taitt. Br. 2, 2, 9, 2 folgen sich: Rauch, Feuer, Licht, Glanz (arcis), Strahlendunst (maricayaḥ), Nebel (udârâḥ), Wolke. In Vs. 25, 9. Kâth. 28, 4 stehen sie neben nîhâra, Reif: in Çat. 11, 6, 2, 6 neben dem vâyu, ib. 11, 8, 1, 2 neben den Vögeln, als die Luft (antariksham) festigend: ibid. 10, 5, 4, 2 werden sie dem purisham (Schutt) gleichgestellt, und 6, 1, 2, 2 wird ihre Entstehung aus dem an der einen Schaafe des Weltei's hangen gebliebenen Saftte berichtet. An unserer Stelle nun sind diese Sonnenstäubchen offenbar als weltbildende Factoren, als Atome zu verstehen: wie dies ja im Taitt. Âr. 1, 2, 1 (2) ausdrücklich gesagt wird: sūryo maricim âdatte | sarvasmâd bhuvanâd adhi | tasyâḥ pâkaviçeshena | smṛitam kâlaviçeshasam. || Ebenso ibid. 1, 27, 2 (5): maricayaḥ svâyambhuvâḥ | ye çarîrâṇy akalpayan | te te deham kalpayantu | mâ ca te khyâ sma ti rishat (für: mâ ca te khyâtiḥ sma rishat!) || Hier erscheinen die marîci, und zwar als Masculinum, geradezu als svâyambhuvâḥ, Kinder des svayambhu. Hierdurch findet denn die spätere Gestalt des prajâpati Marîci ihre treffliche Erklärung: er erscheint nämlich danach einfach als zusammengefaßter Ausdruck einer atomistischen Kosmogonie: vergl. die ähnliche Entstehung der singularen Nomina propria des Bhṛigu, des Atharvan, des Aṅgiras etc. aus den Pluralen der betreffenden Appellativa, s. m. Abhandl. über Omina und Portenta p. 347. <sup>2)</sup> o Sonne (!).

beiden Gattinnen <sup>1)</sup>, der Tag und die Nacht deine beiden Seiten, die nakshatra deine Gestalt, die beiden Açvin dein offener Schlund. | Fördernd fördere! Fördere mir <sup>2)</sup> Jenen (den Himmel), fördere mir die Allwelt. ||

41. Djounka. Cūlikā <sup>3)</sup>. Aus dem Atharvan, pag. 352—54. Ein Capitel in 21 çloka (EIH 1726, leider sehr inkorrekt), die in drei §§. zerfallen (1—5. 6—15. 16—21). Von der Hoheit der Allseele, in verhältnismässig alterthümlicher Weise.

### §. 1.

ashtapādam çuciṃ haṁsaṃ trimūrtam maṇim avyayam |  
vivartamānaṃ <sup>4)</sup> tejase sarvaḥ paçyan na paçyati || 1 ||

bhūtasammohane kâle bhinne tamasi visvare <sup>5)</sup> |  
antaḥ paçyati sattvastho ni(r)guṇaṃ guṇagabhvare || 2 ||

asahyaḥ so 'nyathâ drashtuṃ <sup>6)</sup> dhiyamānaḥ <sup>7)</sup> kumâ-  
rakaḥ. |

1. „Den Achtfüßigen, Reinen, Flamingo(-artigen), Drei-

va's: jedoch ist mir nicht klar, welche acht Stufen hier gemeint sein mögen<sup>1)</sup>, da an die 8 Körper Çiva's (s. Omina pag 401) hier denn doch kaum zu denken sein wird. Vgl. ashtarūpa in v. 3. — haṁsa wird von Anquetil durch anima erklärt, s. oben 1, 428. 438. — trimūrtam bezieht Anqu. auf die drei guṇa (filum trium qualitatum), nicht auf die *κατ' ἐξοχην* trimūrti genannte Göttertrias: in der That ist dies hier auch wohl vorzuziehen. Die erste Erwähnung der drei guṇa findet sich in Atharv. 10, 8, 43: puṇḍarikam navadvāram tribhir guṇebhir āvṛitam, wo das Petersb. Wtb., meiner Ansicht nach irriger Weise, nur die einfache Bedeutung „dreifach verhüllt“ annimmt. Auch an der daselbst dafür angeführten Parallelstelle Ath. 10, 2, 32 tasmin hiraṇyaye koṣe tryare tripratiṣṭhite scheint mir die Beziehung auf die drei guṇa die nächstliegende. — maṇi (filum Anqu.) scheint hier in demselben Sinne gebraucht, wie sonst sūtra, als das ganze Weltall durchziehendes seelisches Band, s. Çatap. Br. 14, 6, 7, 2ff. Ath. 10, 8, 37. 38: vergl. den sūtrātman, welchen Sāyana (zu Rik vol. II, pag. 248, 19. 249, 1) mit dem sūkshmaçarīra, während er die virāj mit dem sthūlaçarīra, gleichsetzt, beide als die ersten Emanationen des parameçvara bezeichnend (vgl. Graul, bibl. Tam. 1, 201). — Es findet sich übrigens v. 1 in der Maitrāyaṇī Upan. 6, 35 (Cowell pag. 185) mit höchst curiousen Corruptelen, die der Schol. indeß sämtlich zu erklären sucht, wieder, in folgender Fassung nämlich: ashtapādam çuci haṁsam trisūtram anum avyayam | dvidharmo'ndham tejasendham sarvam paçyan (sic, ein

<sup>1)</sup> nach Anqu. p. 711 *quinque prap et tres qualitates* (nämlich: creatio, conservatio, destructio! also hier nicht die drei guṇa).

akshara, wohl: na, fehlt) paçyati || Die einzige gute hierin ist etwa anum statt manim. — 2. Unter den Elten (bhûta) ist hier die grobe Leiblichkeit, unter ihrer wirrung das Schwinden derselben zu verstehen wenn der Mensch von ihren Banden frei (sei es bei Zeiten, oder beim Tode) zur wahren Wesenheit (gelangt, ist er im Stande das Geheimniß zu entdecken der Allgeist trotz aller äußeren Vermischung mit sachen dennoch „sine qualitate“ (Anqu.) ist. — lose Finsternis, wohl so viel als dichte, undurchliche Finsternis? error per incuriam et non-scienti in omnibus animantibus velum (impediens à rō) vidâtma factum est, Anqu.

vikârajananam<sup>1)</sup> mâyâm ashtarûpâm ajâm d  
|| 8 ||

dhyâyate, 'dhyâitâ tena tanyate preritâ pun  
sûyate<sup>2)</sup> purushârtham ca tenaivâdhishtitâ<sup>3)</sup> purâ

**Maīa** ullam actionem per se non potest facere et ostensum etiam non habet. Tempore quo illa forma scientiae in eum (eam!) intrat causā illius entia apparere facit et etiam in operationes ingreditur, Anquetil. Andererseits ist aber auch der puruṣha zur Schöpfung auf sie angewiesen: sie steht als increata, ajā, ihm ebenbürtig zur Seite: ob schon er als der vibhu, Herr, bezeichnet wird, ist er doch nicht im Stande, ohne sie zu wirken. Es liegt hier somit nicht sowohl die māyā der Vedānta-Lehre, sondern unter diesem Namen die prakṛiti, resp. der Dualismus der Sāṃkhya-Doktrin vor. Hierüber, wie über den Vergleich der Naturkraft (v. 5) mit einer bunten Kuh s. das in diesen Stud. 5, 443. 444 Bemerkte. — asṭarūpām in v. 3 steht offenbar zu asṭapādām in v. 1 in paralleler Beziehung: doch weiß ich hier ebenso wenig wie dort Auskunft über die Achtzahl: sollten etwa einfach die acht Himmelsrichtungen gemeint sein? so Rāmatīrtha zu Maitrāy. 6, 35 (pag. 185 Cowell).

## §. 2.

pivanti nāma viśhayam asaṃkhyātāḥ kumārakāḥ |  
ekas tu pivāte devaḥ svachandena vaçānugaḥ || 6 ||

dhyānakriyābhyām bhagavān bhuṅkte 'sau prathama(h)  
prabhuḥ | sarvasādhārāṇāṃ dogdhrīm iḥyamānām suyajva-  
bbhiḥ || 7 ||

6. „Die Sinnenwelt zwar trinken wohl Unzählige, den Knäblein gleich. | Nach eigener Lust doch nur Einer trinket, der Gott, nach eigenem Will'n. |

7. Mit Denk'n und Thun der Hochhehre, jener erste Gebieter dort, | genießt die allgemeinsame Melkkuh, welche die Opfrer ehr'n.“ ||

Omnia animantia, sicut parvuli lac comedentes, vo-

luptatem sensibilibum ab ea sine libertate bibunt: um  
bibens illud est, quod cum electione sua (propria) |  
vaçânugah, seinem eignen Willen folgend.

paçyanty asyâm mahât mânânam supûrnam pippalâ  
udâsînam dhruvam hañsam snâtakâdhvaryavo h  
|| 8 ||

çâñsantam anuçâñsanti bahvṛiçâ(h) çastrakov  
rathantare bṛihatsâmni sa evotâpi \*) gîyate || 9 ||

mantropanishadam veda(m) padakramasamanvite  
antar bhâvayanty etad \*) Atharvânô Bhṛigûttam

8. „In ihr \*) erschau'n die Adhvaryu, die  
den großen Geist, | ganz erfüllt, ihre Frucht zehren  
freien, ew'gen hañsa dort. ||

9. Die Bahvṛica, die Liedkund'gen, seine  
folgen mit dem ihr'n. | Er allein im bṛihatsâman  
thantara wird gesung'n. ||

10. Die Upanishad, die Mantra, den Veda

schmecken lassend (comedens mercedes operum) genannt wird. Auch Sāyana zu Rik 1, 164. 36 (vol. II pag. 277, 5. 6) nennt den ātman (den er als eine vikṛiti der prakṛiti bezeichnet!) ebenfalls ganz allgemein udāsīna<sup>1)</sup>. — 9b und 10b sind leider sehr inkorrekt; ob ich richtig verbessert habe, ist mir fast zweifelhaft: der Sinn indessen ist klar. Mit pada und krama sind offenbar die beiden Recitationsweisen, die diesen Namen führen, gemeint: der „veda“ als solcher repräsentirt die dritte, den saṃhitāpāṭha. — 10. Ueber die Beziehung der Atharvan zu den Bṛigu s. das Omina p. 346—48 Bemerkte.

brahmacārī ca vrātyaḥ ca skambho 'tha<sup>2)</sup> palitas tathā |  
anadvān rohitochishtaḥ<sup>3)</sup> paṭhyate bṛiguvistare || 11 ||

kālaḥ prāṇaḥ ca bhagavān mṛityuḥ puruṣa eva ca |  
carvo bhavaḥ ca rudraḥ ca ṣyāvāṇvaḥ cāsitas<sup>4)</sup> tathā || 12 ||

prajāpatir virāt<sup>5)</sup> hi ca pārshniḥ salilam eva ca |  
stūyate mantrasamyuktair atharvavihitair vibbuh || 13 ||

11. „Als brahmacārin, als vrātya, als skambha und als palita, | als Ochs, rohita, uchishta wird er in Bṛigu's Werk genannt. ||

12. Als Zeit, als Odem, Hochhehrer, als Tod, und auch als puruṣa, | als Čarva, Bhava und Rudra, als Čyāvāṇva (?) und Asita (?) — ||

13. als Prajāpati, als virāj, als pārshni und als salilam | wird der Herr in den Spruchlehren, die Atharvan gelehrt, gerühmt.“

Dieser Abschnitt fehlt bei Anquetil vollständig. Mit

<sup>1)</sup> Aus seiner Vereinigung mit der ihrerseits, obschon sie als Basis aller Entfaltung dient (vikāraḥ prayā), dennoch unveränderlichen (avikṛitirūpā) mūlaprakṛiti entstehen zunächst das mahat und der ahaṃkāra, sodann die fünf tanmātra. <sup>2)</sup> ?ya. <sup>3)</sup> metri causa für rohita uchishtaḥ.

<sup>4)</sup> ?ṣyāvātsvāsuras.

<sup>5)</sup> virāṇ, mit virāma.

bhṛiguvistara und mantrasamyuktair atharvavihitaiḥ sind offenbar die Atharvasamhitā und die Brāhmaṇa des Atharvan gemeint. Zu brahmacārin vergl. Ath. S. 11, 4, 1ff., zu vrātya 15, 1, 1ff. (s. oben 1, 445), zu skambha 10, 7. 8., zu palita 9, 9, 1, zu anadvah 4, 11, 1ff., zu rohita 13, 1, 1ff. 2, 39ff., zu uchishṭa 11, 7, 1ff., zu kāla 19, 53. 54., zu prāṇa 11, 4, 1ff., zu bhagavant allerhöchstens etwa 3, 16, 4., zu mṛityu 5, 24, 13. 8, 2, 28. 9, 10, 24, zu puruṣa 19, 4, 1ff., zu ṣarva, bhava und rudra 11, 2, 1ff., zu śyāvāṣva und asitā 11, 2, 18, zu prajāpati z. B. 10, 8, 13, zu virāj (feminin.) 8, 9, 1ff. 10, 1ff., zu salilam 8, 9, 1. 2: zu pārśni finde ich keine entsprechende Stelle<sup>1)</sup>. — Die Einreihung der Namen Ṣarva etc. in 12b ist von Bedeutung, insofern sie wohl darauf hinführt, daß der Verfasser der Upanishad exoterisch dem Śiva-Kult huldigte.

taṃ<sup>2)</sup> śadvinṣakam ity eke sapṭavinṣam tathā 'pare |  
puruṣam nirguṇam sāmṁkhyam atharvāṇaṣiro viduḥ



14. Hier liegt die Entstehung des Namens der Sāṃkhyā-Lehre aus der Aufzählung der verschiedenen, die Urbestandtheile der existirenden Welt bildenden Emanationsstufen der Urmaterie resp. der Allseele klar vor. Anquetil zählt dieselben nach einer Glosse so auf: 1) die *iusta temperatio* der drei *guṇa*, die nur eine Gruppe bilden (das *traiguṇyam*), resp. offenbar als solche das *avyaktam*, die *prakṛiti* <sup>1)</sup> zu repräsentiren bestimmt sind; 2) *intellectus* (*buddhi*, d. i. der resp. das *mahat*); 3) *egoitas* (*ahamkāra*; 4—8) die fünf *tanmātra* (*elementum subtile*); 9—13) die fünf Elemente; 14—23) die zehn Sinne und Sinnesorgane; 24) das Herz, *manas*; 25) die *anima* (*vita* d. i. *puruṣa*). Zu diesen 25 *tattva* tritt dann 26) der *puruṣa nirguṇa* (d. i. der *īṣvara* des Yogasystems). Die „Einigen“ somit, welche den *puruṣa nirguṇa* als Sechszwanzigsten bezeichneten, trennten ihn, dem Yoga-System Patañjali's <sup>2)</sup> gemäß, von der Einzelseele (no. 25) ab: die „Andern“ sodann, welche ihn als Siebenundzwanzigsten bezeichneten, führten wohl das *avyaktam* des *Tattvasamāsa* als getrennt von dem *traiguṇyam* auf. Diejenigen endlich, welche ihn als Vierundzwanzigsten bezeichneten, — und dies scheint gerade die Ansicht des Verfassers der *Up.* selbst zu sein, da er diese Angabe als die letzte, ohne sie den *eke* oder den *apare* zuzuschreiben, anführt — müssen

<sup>1)</sup> S. Kapila I, 62 *sattvarajastamasāṃ sāmāyāvasthā prakṛitiḥ, prakṛiter mahān*.

<sup>2)</sup> Ćaṃkara zu Gauḍapāda āgamaḥ. 2, 26 (Roer p. 427): *pañcaviṃśaka ity eke, śhaḍviṃśa iti cā 'pare | ekatriṃśaka ity āhur, ananta iti cā pare* || weist die 25-Theilung (1. *pradhānam mūlaprakṛitiḥ*, 2—8. *mahad-ākāśa-tanmātrāṇi sapta prakṛitivikṛitayaḥ*, 9—24. *pañcājñānendriyāṇi pañca karmendriyāṇi pañca viśayaḥ manaḥ caikam iti śhaḍaḥ vikārāḥ*, 25. *puruṣas tu dṛṣiṣvabbhāvah*) den Sāṃkhyā, die 26-Theilung (26. *īṣvaraḥ, tad avyaktam, īṣvarasya puruṣāntarbhāvāt*) den Pātañjala, eine 31-Theilung den Pāṇḍupata (27—31. *rāgāvidyāniyatikālakalāmāyāḥ*) zu.

wohl das avyaktam wie das traiguṇyam (no. 1) von der Aufzählung ausgeschlossen, resp. in Gemeinschaft mit der Einzelseele (no. 23) in dem puruṣa nirguṇa (no. 26) eingeschlossen haben? — Es könnten übrigens die angegebenen 3 Ordinalzahlen allenfalls auch im Sinne von „aus 26, 27, 24 bestehend“ gefaßt werden, wo wir dann je noch eine Stelle mehr zu unserer Verfügung erhalten würden. — Die Verbindung des puruṣa mit dergl. Zahlen nun ist eine bereits in den Brāhmaṇa häufig genug sich findende: es handelt sich indessen daselbst noch nicht um die obigen tattva der Sāṃkhya- resp. Yoga-Lehre, welche der Verfasser unserer Upan. jedenfalls im Auge hat, sondern vielmehr, den ausdrücklichen Erklärungen der Brāhmaṇa selbst nach, um ganz andere Dinge, um die 20 Finger und Zehen nämlich an den vier Händen und Füßen etc., s. das oben 5, 373 Bemerkte und vgl. z. B. noch Kāṭhak. 33, 8: *daṣa hastyā aṅgulaḥ daṣa pādyaḥ dvau bāhū dve śakt(h)ya ātmā<sup>1</sup>) pañ-*

diese Zahlen dann auch auf diesen letzteren als feste Epitheta über, und sind somit wohl in der That mit Veranlassung zu den Zahlreihen der Sâṃkhya-Doktrin geworden; zum wenigsten gehen die letzteren aus demselben schematisirenden Drange hervor. — sâṃkhyam ist offenbar doppelsinnig, und zwar das eine Mal als direkter Hinweis auf die Sâṃkhya-Doktrin, das andere Mal rein appellativisch zu verstehen. — atharvâṇaçiraḥ ist hier doch wohl als: „Haupt, höchstes Geheimniß des Atharvaveda“<sup>1)</sup> zu fassen: s. indeß das oben 1, 884 Bemerkte. — avyaktam erklärt Anquetil durch: principium omnis (rei), vyaktadarçanam durch: et omnes qualitates et quidquid visum fiat omne id est: — advaitam unicum etiam id est, dvaitam dualitas etiam id est: — tridhâtam et tria, id est, tres qualitates, etiam id est, pañcadhâ tathâ et quinque, id est, quinque elementa, etiam id est..

## §. 3.

brahmâ(d)yaṃ sthâvarântaṃ ca paçyanto jnânacakshu-  
shaḥ | tam ekam eva paçyanti pariçuddhaṃ vibhuṃ dvi-  
jâḥ || 16 ||

16. „Vom brahman ab bis zum Holzklotz blickend die  
Einsichtsaugigen | ihn allein eben nur schauen, den rei-  
nen Herrn, die Zwiegeborn'n.“ ||

sthâvara fasse ich im Sinne des sonst in dieser Ver-

<sup>1)</sup> Aehnlich wohl im Atharvapar. 46, 2 chandogo jyeshṭhasâmagô 'tharvaçiraso 'dhyetâ: und 70, 8 (41) japtvâ 'tharvaçiraç caiva brâhmaṇân svastivâcayet: — dagegen in 72, 2 (8) steht es wohl (der Text ist unsicher) im Sinne von „Priester des Atharvaveda“, und im Sinne von Atharvaveda selbst findet sich das Wort im Râmây. 1, 14, 2 Schlegel: isṭim . . putriyâm . . atharvaçirasi proktair mantraiḥ siddhâm (wo der Verf. des tilaka-Commentars die Worte ath. pr. einfach durch: âtharvavedaproktair erklärt).

bindung stetig verwendeten stamba oder sthânu. Anquetil hat: usque ad unam pennam paleae: der Strohalm kann doch aber gewiss nicht als sthâvara bezeichnet werden!

yasmin sarvam idam protam brahma sthâvarajaṅgamam | tasminn eva layam yānti budbudāḥ sâgare yathā || 17 ||

yasmin bhāvāḥ pralīyante līnāḥ syur vyaktatām yayuḥ | na çāntavyaktatā bhūyo jāyate budbudā iva || 18 ||

kshetrajnâdhishṭhitam caiva kâraṇair vyañjayed budhaḥ | evaṃ sahasraço devam paryasyantam punaḥpunaḥ || 19 ||

17. „In welchem dies All Halt findet, das brahman, was steht, was sich regt, | in dem eben sie gehn unter, wie die Schaumblasen in dem Meer: ||

18. In dem die Dinge eingehen, untergeh'n, (nen) zu Tage komm'n. | Doch dem, was Ruh' fand, Entfaltung nicht wieder wird, den Blasen gleich. ||

19. All' was seelebegabt, stelle der Weise mit den

citation bei der Manenfeier bestimmt, wozu ihr die Metempsychose erklärender Inhalt auch trefflich paßt. — 21. brahmaçâyine, die Ruhe in brahman, in Gott also: çâyina (für çayana) ist eine ziemlich auffällige, durch die Wiederholung der Schlußworte indeß geschützte Form: auch brahmavidânâm ist eine ungewöhnliche Bildung (für °vidâm).

42. Mrat (Amrat) Lankoul, i. e. halitus mortis(!). Aus dem Atharvan, p. 355—357. Ein Capitel. Den Namen dieser nirgendwo sonst erwähnten Upan. habe ich bereits oben 2, 394 im Anschluß an Anqu.'s Vermuthung (p. 713), daß lankoun, d. i. laṅghana praeterire, transgredi zu lesen sei, mit mrityulaṅghana „Ueberspringen des Todes“ erklärt. Sollte indeß die Namensform Amrat Lankoul resp. Mrat Lankoul etwa doch die richtige sein, so ließe sich dieselbe als anṛitalāṅgūla „Unsterblichkeits-Schwanz“, resp. mrityulaṅgūla „Todes-Schwanz“ fassen, und dieser eigenthümliche Name, unter Bezug auf den Zweck des den Inhalt der Upan. bildenden Spruches, damit erklären, daß man dem Todten den Schwanz der ihm zu Ehren geopfert anustaranî-Kuh in die Hand zu geben pflegte, damit er, an diesem sich festhaltend, über den Styx (vaitaranî) hinwegkomme <sup>1)</sup>: und dafür hätte denn eben dieser Spruch hier

<sup>1)</sup> Nach Açval. g. 4, 2 wird dieselbe an seinen linken Arm gebunden, s. noch Zeitschr. d. D. M. Ges. 7, 247. Kuhn Z. f. vergl. Sprachf. 2, 816: und vergl. auch etwa gaupuchika(?) = gopuchena tarati bei Pāp. 4, 4, 6. 5, 1, 19. — Hiermit gewönne denn auch jenes kuriose Stückchen von dem, am Schwanz der himmlischen Wunsch-Kuh hangend, zum Himmel hinaufsteigenden Bettelmönch (Aufrecht Catal. pag. 155—6, Monatsber. d. Berl. Ac. 1860, p. 69—71) einen mythologisch-rituellen Hintergrund, der den entsprechenden Lalenburger Schwank (s. z. B. auch Schmitz, Sitten des Eifler Volks p. 105—6) auf Indien als seine Quelle zurückführen würde. — Auch die heimkehrenden Verwandten des Todten (s. p. 22) bilden eine Kette: nur das vorderste Glied derselben packt den Ochsen selbst beim Schwanz an,

als Surrogat zu dienen<sup>1)</sup>. In ähnlicher Weise pflegten ja auch die Verwandten, bei der Heimkehr von der Leichenfeier, sich an den Schwanz eines ihnen vorausgehenden Ochsen zu halten, um damit von der Todtenwelt wieder zur Lebenswelt zurückgeleitet zu werden, s. Çatap. 13, 2, 4, 6. Vs. 35, 13. Taitt. Ār. 6, 10, 1. Çāṅkhāy. 4, 16, 14. Kāty. 21, 4, 24.

Den Inhalt der Upanishad bildet nämlich die Angabe des Textes und der Bedeutung einer an rudra (Çiva) gerichteten *avushtubh*-Formel<sup>2)</sup>, die der Mensch täglich recitiren soll, um den Tod zu überwinden: vergißt er eines der Worte derselben, so steht ihm der Tod in bestimmter Frist bevor. Es liegt mir nun zwar keine Handschrift der Upan vor, indessen läßt sich der Text der Formel wenigstens, nach Anquetil's Angaben, ziemlich sicher wie folgt restituiren:

om, ṛitam satyam param brahma puruṣam kṛiṣṇa-

ecielle Beinamen Çiva's, die anderen Epitheta dagegen gehören dem Allwesen zu, mit welchem derselbe hier identificirt wird. — Mit einigen Abweichungen im zweiten Heft (ûrdhvaretam virûpâksham viçvarûpâya vai namo mah) findet sich der Spruch selbst übrigens ganz identisch bereits als Taitt. Âr. 10, 23 (und von da in Nṛisinha-irv. 1, 6, 1) vor, wie er sich denn in dieser letzteren Gestalt auch in Ānandagiri's Çamkaradigvijaya pag. 22 aufgeführt findet (virûpâksham wird durch trîṇi akshîṇi yasya klärt).

„Wer nun — fährt der Text fort — diese Formel Morgens und Abend recitirt, wird frei vom Verbrechen des Mordes, des Golddiebstahls, des Ehebruchs mit der Frau des Lehrers. Einmaliges Lesen derselben kommt 100maliger Wiederholung der gâyatrî gleich. Wer sie nicht recitirt, soll sie an acht Personen mittheilen, wodurch er die Welt des brahman und des rudra erhält: thut er es nicht, wird er aussätzig und orbatus (patre vel matre): wer es nicht thut, wenn ihm gelehrt, nicht versteht, wird blind, taub und dumm. Wer das Wort ṛitam (ratim Anqu.) vergiftet, hat nur noch sechs Monate zu leben, wer auch satyam (satim Anqu.) vergiftet, nur fünf, bei param brahma nur vier, bei brahmashusham nur drei, bei kṛishṇapīṅgalam (kershen panklam Anqu.) nur zwei, bei ûrdhvalīṅgam (aourdeh lankam Anqu.) nur einen, bei tricakshusham (? proubatschehem) nur fünfzehn Tage, bei viçvarûpam nur drei Tage, bei namo mah steht der Tod in derselben Stunde bevor.“ — Offenbar ist diese angebliche Upanishad das moderne Machwerk eines Çiva-Sektirers.

43. Ambrat Nad, amṛitanâda. Aus dem Atharvan, g. 358—365. Ein Capitel. Findet sich unter dem Na-

men amṛitavindu in 38 śloka im E. I. H. 1726 <sup>1)</sup>. Çamkara citirt sie unter letzterem, Sây. dagegen unter ersterem Namen, s. ob. 2, 59. 60. Die Up. handelt von den äußeren Hilfsmitteln zur Herbeiführung des Einsgefühles (yoga) mit der Allseele <sup>2)</sup>, durch Meditation über das Wort om, durch Einziehen des Athems etc. Die ersten vier Verse geben den Inhalt im Allgemeinen an.

çâstrāṇy adhitya medhâvi abhyasya ca punaḥ punaḥ |  
paramabrahmavidyâyâm ulkāvat tāny athotarijet || 1 ||

omkâraratham âruhya viśṇuṃ kṛtvâ tu sâratham |  
brahma lokapadānveshî rudrârâdhanatatparaḥ || 2 ||

tâvad rathena gantavyaṃ yâvad rathaḥ pathi sthitaḥ |  
gatvâ <sup>3)</sup> rathapathasthānaṃ ratham utarijya gachati || 3 ||

mâtrâlingapadaṃ tyaktvâ çabdavyaṇjanavarjitam |  
asvareṇa makâreṇa padaṃ sūkṣhmaṃ ca gachati || 4 ||

1. „Der Weise, der die Lehrbücher geles'n, studirt hat wiederholt, | stehend in höchster Gotteinsicht, wirft



dem tonlosen m . geht man ein zu dem hochfeinen, lautlosen, klangenthehr'nden Ort.“ ||

Also sogar die (drei) lautlichen Bestandtheile des Wortes om sind noch zu körperlich, nur der verhallende nasalische Klang des m soll als Vehikel der Andacht dienen: hierauf beruht offenbar der Name der Up.: amṛitanâda. — Aus v. 2 ergibt sich, daß dieselbe von einem Çiva-Sektierer herrührt (: dies ist die Stelle, die Çamkara im Comm. zum Atharvaçiras citirt, s. oben 2, 59). — Die folgenden zwölf Verse (bis v. 16) handeln von den sechs Gliedern, Stufen, des yoga.

çabdâdivishayâḥ pañca manaç caivâ 'ticanṁcalam |  
cintayed âtmano raçmîn<sup>1)</sup> pratyâhâraḥ sa ucyate || 5 ||

5. „Vom Ton ab giebt's fünf Sinndinge, dazu das unbeständige Herz: | man denk' sie als der Seel' Zügel. Dieses wird Einhemmung genannt.“ ||

Dieser Vers fehlt bei Anquetil: er stünde besser nach v. 6, statt vor demselben.

pratyâhâras tathâ dhyânam prânâyâmo 'tha dhâraṇâ |  
tarkaç caiva samâdhiç ca shadaṅgo yoga ucyate || 6 ||

6. „Die Einhemmung, das Nachsinnen, Athemeinhalten, Geistsammlung, | die Erwägung und Versenkung — dies des yoga sechs Glieder sind.“ ||

Retentio sensuum externorum et internorum cogitatio repraesentativa, retentio halitûs, cor ligare cum una re particulari, argumentatio, demersio Anquetil. Ganz dieselben sechs aṅga nennt die Maitrâyaṇî Up. 6, 18 (p. 129 Cowell), dagegen das Yogasûtra 2, 29 zählt acht aṅga

<sup>1)</sup> raçmîn mit virâma Cod.

auf, darunter fünf der obigen, mit Beiseitelassung nämlich von tarka. Das Mārķ. Pur. 39, 10 endlich hat nur vier aṅga, läßt tarka und samādhi bei Seite. Vergl. noch die Definition von pratyābhāra, prāṇāyāma, dhāraṇā im yogasūtra 2, 54. 49. 53. Mārķ. Pur. 39, 40—42.

yathā parvatadhātūnām dahyante dhamanān malāḥ |  
tathendriyakṛitā doṣhā dahyante prāṇanigrahāt || 7 ||

„Wie das Schweißen der Bergerze die Schlacken ausbrennt durch das Feu'r, | so werden auch die Sinn-Sünden durch Athemeinhalt ausgebrannt.“ ||

Eine andere Recension dieses Verses s. im Mārķaṇḍ. Pur. 39, 11 (b.: doṣhā dahyanti dhāmyatām), im Sarvadar-  
ṣanasamgraha p. 177, und vgl. den Schlufsvers von Maitr. Up. 6, 18: yathā parvatam ādīptam nāṣrayanti mṛigadvijāḥ |  
tadvad brahmavido doṣhā nāṣrayanti kadācana ||

prāṇāyāmair dahed doṣhān dhāraṇābhiḥ ca kilviṣham |  
kilviṣham hi kṣhayam nītvā ruciram caiva cintayet || 8 ||

Gedanken erreicht hat, soll man den Athem frei lassen und wieder dann Luft einziehen.

prāṇāyāmās trayah proktāḥ reca-pûraka-kumbha-  
kāḥ || 9 ||

savyāhṛitiṁ sapraṇavām gāyatrīm çirasā saha |  
triḥ paṭhed āyataprāṇaḥ prāṇāyāmaḥ sa ucyate || 10 ||

utkshipya vāyum ākāçaṁ çūnyam kṛtvā nirātmakam |  
çūnyabhāve niyuñjîyād recakasyeti lakṣhaṇam || 11 ||

nochvasen nâ 'nûchvâsayaen <sup>1)</sup> naiva gâtrāṇi cālayet |  
evam vāyur grahîtavyaḥ <sup>2)</sup> kumbhakasyeti <sup>3)</sup> lakṣhaṇam  
|| 12 ||

vaktrenotpalanâlena vāyum kṛtvā nirâçrayam |  
evam vāyur grahîtavyaḥ <sup>2)</sup> pûrakasyeti <sup>4)</sup> lakṣhaṇam || 13 ||

„Drei Athemeinhaltsstufen giebt's, Leeren, Anfûl-  
len, Vollhalten. ||

10. Nebst vyāhṛiti und praṇava und nebst dem Haupt  
die gāyatrî | dreimal sagen ohn' Athemhol'n, — das wird  
Athemeinhalt genannt. ||

11. Die Luft ausstossend zum Aether, machend 'ne  
wesenlose Leer', | zur Leerheit man sie <sup>5)</sup> hinführe, — die-  
ses des Leerens Merkmal ist. ||

12. Man athme weder aus noch ein, noch rühre man  
irgend ein Glied, | also halte man fest die Luft, — dies  
des Vollhaltens Merkmal ist. ||

13. Mit dem Mund, wie 'nem Lotushalm, der Luft  
benehmend jeden Halt, | also fasse man fest die Luft —  
dieses des Füllens Merkmal ist.“ ||

<sup>1)</sup> ? nânuçvaṇsen Cod.

<sup>4)</sup> kumbhakasyeti Cod.

<sup>2)</sup> grihî° Cod.

<sup>5)</sup> die Luft.

<sup>3)</sup> pûrakasyeti Cod.

v. 10 wird von Sây. zu Taitt. Âr. 10, 27 (25) citirt: asya mantrasya prāṇâyāmāṅgatvam amṛitādaupanishadi (lies: amṛitanāadop°) ṛtūyate: savyā °cyata iti. Der Text der gāyatri mit allen den genannten Zuthaten (sie wird dabei als tripadā shaṭkukabhiḥ panchaṣṭrshā bezeichnet) lautet daselbst: om bhūḥ | om bhuvah | om suvah | om mahah | om janah | om tapah | om satyam | om tat savitur° pracodayāt | om āpo jyotī raso 'mṛitam brahma bhūr bhuvah suvar om. Nun all dieses dreimal hinter einander ohne Athem zu holen wiederholt, das will schon etwas heißen! Anuvāka 28 und 29 führen indeß daselbst auch je eine kürzere Formel als „prāṇâyāme vikalpitam mantram“ auf. — v. 11 ist überaus schwulstig: illum ventum in bhout ākash destructum efficiat, Anqu. — Daß in v. 12 und 13 die der Reihenfolge der drei Wörter in v. 9 sich anschließende Lesart des Cod. in Bezug auf pûrakasya und kumbhakasya umzuändern ist, ergibt sich aus dem Inhalt und aus Anqu.'s Dar-

„Wie'n Blinder blick' auf das Schöne! wie'n Tauber  
re auf den Schall! | wie'n Holzstück deinen Leib an-  
h' — dies des Gestillten Merkmal ist.“ ||

Dieser Vers ist wohl eine durch den mit v. 11—13  
ichen Ausgang in den Text gekommene Randglosse, da  
den Zusammenhang der Darstellung der sechs yoga-  
ieder unterbricht. — Des Gestillten, d. i. dessen, in  
a alle sinnlichen Regungen still geworden sind.

manah samkalpakam jñātvā <sup>1)</sup> samkshipyātmani buddhi-  
n | dhārayitvā tathātmānam dhāraṇā parikīrtitā || 15 ||

āgamasya 'virodheṇa āhanam tarka <sup>2)</sup> ucyate | yaṁ  
dhvā 'py eva manyeta sa samādhiḥ prakīrtitaḥ <sup>3)</sup> || 16 ||

15. „Das Herz, als festen Will'ns kennend, im Geist  
Weise konzentriert: | also den Geist zusamm'haltend,  
Geistessammlung wird dies genannt. ||

16. Erwägung heißt das Erschließen, das nicht im  
gensatz zur Lehr'. | Worin man aufhört (?) zu denken,  
ser Zustand Versenkung heißt.“ ||

15. Die Construction ist eine anakoluthische: ich habe  
akshipya aufgelöst: ipsum hoc servatum habere cor in ātma,  
deharna nomen habet. — 16. tarka quaelibet ex-  
catio, quae conformis (libro) Beid sit: der tarka fehlt im  
gas. 2, 29 (s. ob. p. 25). — Mit dem Text des 3. pāda weiß  
nichts anzufangen: ich habe übersetzt, als ob nicht 'py  
4, sondern naiva dastände: et quisquis rōv ātma, quod in  
pore elephantis et formicae et omnium animantium (est)  
mani loco aequalem scit; hanc notitiam samādeh dicunt;  
xā demersio sit. Bei Wilson ist samādhi irrig als

<sup>1)</sup> dhyātvā sec. m.

<sup>2)</sup> vārka prima manu.

<sup>3)</sup> manyeta samādhiḥ parikī\* pr. m.

Feminin. bezeichnet: der Çabdakalpadruma giebt es richtig als Masculinum.

Die folgenden neun Verse (bis v. 25) behandeln speciell die äußeren Vorkehrungen für die Herbeiführung des yoga-Momentes, insbesondere die Hülfe, welche die in einem Athem möglichst häufige Wiederholung des Wortes om dazu leistet.

bbûmibhâge same ramye sarvadoshavivarjite | kṛtvâ  
manomayim rakshâm japtvâ caivâ 'tha maṇḍalam || 17 ||

padmakam svastikam vâpi bhadraśanam athâpi vâ |  
bad(d)dhvâ yogâsanam samyak uttarâbhimukha(h) sthitaḥ  
|| 18 ||

nâsikâputam aṅgulyâ pidhâyaikena mârutam |  
âkṛishya dhârayed agnim çabdam evâbhicitayet || 19 ||

17. „Auf einem ebenen, anmuth'gen, all'r Mängel baaren Erdefleck | mach' er sein Herz zur Schutzwehre, und murmele ein Diagramm: |



entweder der Odem zu verstehen, oder besser wohl die dadurch bedingte körperliche Verdauungsthätigkeit? Anqu. zieht es als Objekt zum Folgenden: et pranou (d. i. den pranava, das Wort om) formam (esse) caloris, quod in corde est. ut scivit, Oum (esse) Brahm cogitatione repraesentatum sibi faciat. Mit çabda ist eben der heilige pranava gemeint.

om ity ekāksharam brahma om ity ekena recayet !  
divyamantrena bahuçah kuryād ātmamalacyutim || 20 ||

„Die Silbe om ist's brahman selbst. Nur mit om laß' den Ath'm er frei. | Mit dem himmlischen Spruch oftmals schaff' er sich seiner Flecken Fall.“ ||

d. i. er wiederhole ihn recht oft, um aller Sünden und Mängel ledig zu werden; s. Yogasūtra 1, 27. 28.

paçcād dhyâyeta pūrvoktaṃ kramaço mantra(m) nirdi-  
cet | sthūlātisthūlamâtrāyām nābhim ūrdhvam<sup>1)</sup> atikra-  
mah || 21 ||

„Hinterdrein denk' er dem zuvor gesagten Spruch, sprech' ihn in Reih'n. | In vollem, übervollem Maafs schreite aufwärts des Nabels er.“ ||

Der Spruch ist eben das Wort om: kaum daß man es gesprochen, soll man über es nachdenken und es reihenweis immer wieder sprechen, so daß — anders läßt sich das zweite Hemistich wohl nicht verstehen? — der dazu nöthige Schall, der eigentlich aus dem Leibe kommt, lieber gleich oberhalb des Nabels (nābhim ūrdhvam statt nābher ā.) bleibt (s. Rāmop. p. 366). Was Anqu. will, ist mir nicht klar: in uno halitu attracto (quem retinuit) usque ad octoginta vices id (rò Oum) dicat: et quando hanc praxim ad perfectionem perducit, quâlibet quantitate quod potest dicat:

<sup>1)</sup> ? nātimūrdham Cod.

et in tempore roṇ facere transire halitum ex umbilico cum supra (desuper) ut tulit, e via nasūs faciat transire.

tiryag ūrdhvam adbo dṛiṣṭiṃ vinirdhāya mahāmatih |  
sthirasthāyī viniḥkampaś tadā yogaṃ samabhyaset || 22 ||

„Seitwärts, von oben und unten den Blick abkehr'nd der Weise drauf | feststehend, ohne Bewegung, sich hingebe dem Einsgefühl.“ ||

tāno<sup>1)</sup> mātrā tathā yogo dhāraṇā yojanaṃ tathā |  
dvādaçaamātro yogas tu kālato niyatasamṛitiḥ || 23 ||

„Hinzieh'n, Maafs, Einsgefühl zu dritt, Geistsammlung, Einigung zu fünft. | Zwölf Maafs aber hat's Einsgefühl der Zeit nach, das ist fester Satz.“ ||

Dieser Vers ist ziemlich dunkel. Nach Anquetil handelt es sich um fünf Dinge, die zur Versenkung nöthig sind, resp. um fünf Stufen derselben: 1) servatum habere halitum: ich habe dem entsprechend im Texte tāno conjicirt: — 2) quantitate (temporis) servatum habere halitum,



tenāsau <sup>1)</sup> paçyate mārṅam prāṇas tena hi gachati <sup>2)</sup> |  
 as tam abhyasen nityam sanmārṅagamanāya vai || 25 ||

24. „Ohn' Klang, ohn' Vokale und Consonanten, ohne  
 ehl', ohn' Gaum'n, Lippen, ohne Nase, | ohne ein r, und  
 nder Lipp'n entbehrend, welch' aksharam doch nie zu  
 runde gehet, — ||

25. damit schauet er seinen Weg, damit gehet der  
 rāṇa ihn. | Drum wiederhole man es stets zum Begehen  
 s richtigen Weg's.“ ||

Das Wort om ist „diversis litteris et sonis immune“,  
 an soll sich ja nach v. 4 blos auf das tonlose m bei sei-  
 r Aussprache beschränken. Sein Licht aber leuchtet dem  
 rāṇa, Lebensodem, daß er den richtigen Weg sehen und  
 hen kann: darum soll man es (tam hat der Text, wohl  
 akāram zu ergänzen? s. v. 2) fortwährend wiederholen. —  
 ie Lippen sind in v. 24 zweimal genannt, etwa um,  
 m eigentlich doch ein Lippenlaut ist, es besonders  
 rvorzuheben, daß es hier doch kein richtiger Lippen-  
 it sei? die ganze Aufzählung in v. 24 ist äußerst insipide.

Die folgenden dreizehn Verse haben es nun theils spe-  
 all mit diesem prāṇa, dem Lebensodem der Einzelseele  
 thun (v. 26., 32 — 38), theils enthalten sie (v. 27 — 31)  
 egeln und Verheißungen für den, welcher den yoga in  
 r angegebenen Weise übt.

hṛiddvāram vāyudvāram ca ūrdhadvāram atah param |  
 okshadvāravilam caiva sushiram <sup>3)</sup> maṇḍalam viduḥ || 26 ||

<sup>1)</sup> yenāsau sec. m.      <sup>2)</sup> paçyati pr. m.

<sup>3)</sup> sukhiram pr., susharam sec. Dies Wort, resp. sein Simplex sushi  
 ihle, Röhre, leite ich von der Grundform der √çvas, svas ab, die mit unse-  
 n sausen identisch ist (eigentlich wohl ein onomatopoeon). Der Begriff des  
 uchens hat sich in √çush zu dem des Trocknens entwickelt (s. auch sushi  
 i Wilson = drying), dessen Anlaut durch zend. hushka als dental ge-  
 hrleistet ist: s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 285.

„Als Herzensthür, der Luft Thüre, und auch als aufwärts geh'nde Thür | so wie als Thür der Erlösung bezeichnet man den hohlen Kreis.“ ||

Es handelt sich hier nach Anqu. um die sushumnâ-Ader, welche als der Sitz des Lebensgeistes gilt (s. oben 2, 171—3 etc.) und somit die angegebenen Funktionen versieht. Die richtige Stellung dieses Verses wäre vor v. 38.

bhayam krodham tathâlasya<sup>1)</sup> atisvapnâtijâgaram |  
atyâhâram anâhâram nityam yogi vivarjayet || 27 ||

anena vidhinâ samyak nityam abhyasyataḥ kramât |  
svayam utpadyate jñānam tribhir māsair na samṇayaḥ || 28 ||

caturbhiḥ paçyate devân<sup>2)</sup> pañcabhis tulyavikramah |  
ichayâpnoti kaivalyam shashṭhe māsai na samṇayaḥ || 29 ||

pârthivaḥ pañca mâtṛâṇi caturmâtṛâṇi vâruṇah |  
âgneyas tu trimâtṛâṇi dvimâtro mârutas tathâ || 30 ||

ekamâtras tathâkâçe<sup>3)</sup> hy ardhamâtram ca cintayet |  
siddhiṁ kṛtvâ tu manasâ cintayed âtmanâtmāni || 31 ||

31. Falls nur eine Mor', zu Aether. Denkt er ihn<sup>1)</sup> nur mit halber Mor'<sup>2)</sup>, | die Vollendung mit dem Herzen erreich'nd er denkt, mit Geist im Geist<sup>3)</sup>.“ ||

29. kaivalyam, liberationem absolutam puram obtinuit, ipsa forma entis fit, id est djiw âtma âtma evadit (p. 720).

— 30. si cum quinque matra (ṛṇ) pranou mashghouli facit, mashghouli modo (ṛoṽ mashghouli) terrae obtinet, quod terra etiam quinque qualitates habet.

trinçatparvaṅgulaḥ prâṇo yatra prâṇaḥ pratishṭhitah |  
esha prâṇa iti khyâto brahma prâṇaḥ sagocarah || 32 ||

açiti(h) shatçatam<sup>4)</sup> caiva sahasrâṇi trayodaça |  
lakṣaṣ caiko 'pi niḥçvâso ahorâtrapramâṇataḥ || 33 ||

32. „Dreißig Fingerglied der prâṇa, in dem der prâṇa ruht, trägt. | Er eben wird prâṇa genannt. Brahman ist er, desselben Schlag's. ||

33. Einhundertdreizehn Tausende, sechs Hunderte und achtzig Mal — | so oft geschieht das Ausathmen in dem Zeitraum von Tag und Nacht. ||

32. parvâṅgula doch wohl im Sinne des sonstigen aṅguliparvan? Anquetil's Uebersetzung lautet: e podice sumptum cum extremitate (usque ad extremitatem) pectoris et initio gutturis, quod, quantitas triginta digitorum mediorum est, prani, quod in medio hujus (spatii) est, djiw âtma in eo sit (est). Dazu die Note (pag. 721): „hic agitur de digiti medii latitudine, quae, cum Indi generatim

<sup>1)</sup> den omkāra, prapava.

<sup>2)</sup> nur mit dem: sonus nasalis, nomen Oum terminans.

<sup>3)</sup> oder: mit Selbst im Selbst. Sein Selbst geht im allgemeinen qualitätslosen Selbst auf: absoluta in Deum immersione (p. 720).

<sup>4)</sup> Der Singular shatçatam 600 ist eine verhältnismäßig archaische Form, bedeutet als solche freilich sonst 106. Anquetil hat nur 100, nicht 600: sollte etwa açitiç ca çatam zu lesen sein?

manum (et proinde digitos) minus quam Europaei, latam, amplam habeant, dare potest, medio digito ad majus novem linearum supposito, 270 lineas seu 22 pollices 6 lineas, id est 1 ped. 10 poll. 6 lin.: et haec est e podice ad initium gutturis longitudo, in homine quinque pedum et duorum vel trium pollicum; quae quidem est (in itinere observavi) communis Indorum statura.“ Es wäre somit hier das Maasse des das Herz einschließenden Mittelkörpers, nach Abzug aller Extremitäten, angegeben, insofern dieser eben als der Sitz der Seele gilt, wie er denn ja auch in den Brāhmaṇa durchweg direkt als ātman bezeichnet wird (s. oben p. 18 n.). — 33. Die angegebene Zahl 113680 (resp. 113180) Athemzüge für die Tagnacht, ergäbe bloß circa 79 Athemzüge für die Minute! Anqu. indels hat hier einen Zusatz (pag. 721), wonach es sich bei dieser Zahl darum handeln soll, daß die fünf sogleich speciell erörterten prāṇa ein jeder täglich 21600 Mal (in

vyânaḥ sarveshu cāṅgeshu sadâ vyâvṛitya tishṭhati |  
ha varṇâs tu pañcânâm prâṇâdînâm anukramât || 35 ||

raktavarṇamaniprakhyah prâṇo vâyuḥ prakīrtitah |  
pânas tasya <sup>1)</sup> madhye <sup>2)</sup> ta indragopakasamṇibhaḥ || 36 ||

samânas tasya madhye tu gokshīrasphaṭikaprabhaḥ <sup>4)</sup> |  
pāṇḍura <sup>3)</sup> udânas tu vyâno 'py arcisamaprabhaḥ || 37 ||

34. „prâṇa als erster im Herzen, der apâna im Hin-  
m ruht, | im Nabelgebiet samâna, udâna nach der  
ehle zieht: ||

35. in allen Gliedern der vyâna beständig durch-  
ehend verweilt. | Nunmehr die Farben auch der fünf,  
râṇa voran, der Reihe nach. ||

36. Einem rothfarbigen Juwel <sup>5)</sup> gleichend der prâṇa-  
dem heisst: | mitten darin der apâna, der Coccinelle  
eich <sup>6)</sup> an Farb': ||

37. in deſs Mitte der samâna, von der Farbe des  
ilchkrystalls: | bläſſlich <sup>7)</sup> aber der udâna, der vyâna  
eicht der Feuerflamme'.“ ||

Nec mirum corporis ventorum naturam, locum, tam fuse  
plicari, etiam colorem tradi; cum e vento vita oriatur, eo  
rvetur, et vento pran per cerebrum exeunte, homo  
riens rursus in hunc mundum redire et ibi diversas trans-  
urationes subire non coactus, statim beatitate fruatur.

yasyaisha maṇḍalam bhittvâ mâruto yâti mûrdhani |  
tra-yatra mriyed vâpi na sa bhûyo 'bhijâyate na sa bhûyo  
ijâyate || 38 ||

<sup>1)</sup> apânamasya Cod.

<sup>2)</sup> madhyam pr. m.

<sup>3)</sup> apâ° Cod.

<sup>4)</sup> sphuṭika Cod.

<sup>5)</sup> cum colore iakout (carbunculi).

<sup>6)</sup> cum colore τοῦ bherbhouti.

<sup>7)</sup> seandal-colore.

„Wenn dieser Odem den Hohlkreis durchbrechend aufsteigt in den Kopf<sup>1)</sup>, | — wo immer der auch sterben mag, er nicht wieder geboren wird.“ ||

Pran cuiusvis, quod, e medio totius corporis, cerebrum ut aperuit, supervenit (illac exit), in qualibet terra quod moriatur, rursus is existentiam apparentem non sumit. — Zu maṇḍala s. v. 26. — mriyē ist eine ungewöhnliche Form, Passivum mit der Endung des Activa.

44. Baschkl. Vāshkala. Aus dem Rik, p. 366—71. Ein Capitel. Vergl. das über diese merkwürdige, sonst nirgendwo erwähnte Upan. bereits in den Ao. Vorl. p. 51 Bemerkte: der offenbar metrisch abgefaßte<sup>2)</sup> Text derselben hat sich leider noch immer nicht aufgefunden. Medhātithi<sup>3)</sup>, der Sohn des Kanva<sup>4)</sup>, wird von Indra in Gestalt einer turma (militaris) mit Gewalt geraubt und zum Himmel entführt. Er befragt seinen Räuber während des Fluges, wer er sei (quisquis cum hac acri itione te videt non potest

gott, sich in ausführlicher Weise mit dem All identisch: „Weil du, o Medhâtithi! vormals: propter me mortificationem et tribulationem passus es, ad te, ad verum pervenias, cum figura turmae (militatus, veni. Cum via quâ verum obtinent, tu illam meris, cum ipsa hac via ad verum Ens pervenias. lucis ego sum: sine cessatione ego sum: sine universalis) ego sum: et quidquid fuit et est et est: ego sum: ego quod (qui) ego sum, tu quod tu es, tu, et tu et ego, intellige quod omne ego sum: in dem dubium non affer: primum tu purus (simplex, unpositus, nihil sciens) fuisti; nunc coctus (informatus) fis: amplius illum dubium ne fac.“ — Die *turma* (militaris) ist offenbar ein Mißverständnis *īquetil'a*. Der persische Text muß ein Wort geben, welches sowohl diese Bedeutung hat, als dem *mesha*, Widder, entspricht<sup>1)</sup>. Offenbar nämlich hier eine andere Form der bereits im ersten Bande *Studien* p. 38 erörterten Legende aus dem Eingange *Advaiṇṇa-Brahmaṇa* vor, nach welcher Indra, in Gemessenes *mesha*, den Medhâtithi Kāṇvyâyana geraubt hat: Medhâtithim ha Kāṇvyâyanaṁ mesho bhûtvâ jagand zwar ist dies eine Legende, deren erste Grundzuege bereits im *Rik* selbst (8, 2, 40), in einem der Traditionen von Medh. Kāṇva selbst verfaßten Liede, er-

<sup>1)</sup> Nach Cowell's Mittheilung (diese Stud. 8, 480) hat das persische Wort der *Calcutt. Bibl.*: „at first: fauj, an army, but subsequently it became a ram“. Letzteres Wort wird in der Regel *qûc* oder *qôr* geschrieben, wo dann die Verwechslung (f und q, j und c) klar vorliegt. *Synops* zu *Rik* 8, 2, 40 pag. 311 citirt diese Stelle des *Shadv. Br.* *mesha*; ebenso zu 1, 80, 1 pag. 466: und zwar lautet sie bei ihm: *ap hi Kāṇvyâyanaṁ mesho bhûtvâ jahāra* zu 1, 80, 1. *M. hi Kāṇvyâyanaṁ jahāra* zu 8.

wähnt werden: itthâ dhîvantam adriṇaḥ Kāṇvaṁ Mēdhyātithim | mesā́ bhûto 'bhi yānn āyaḥ ||

„Zu dem so recht andächtigen <sup>1)</sup> Kāṇva Medhyātithi, heran, | als Widder tretend, Schleudrer! komm'.“ ||

wie dieselben denn auch in dem solennen Beinamen: medhātither mesha, welchen Indra in der subrahmanya-Formel führt (s. eben das Shadv. Br. 1, 1, sowie Çatap. 3, 3, 4, 18. Taittir. Âr. 1, 12, 8) einen ihr Alter beglaubigenden Ausdruck finden. Ja, nach Sâyana zu 1, 50, 1 wäre an diese Legende überall da zu denken, wo Indra im Rik als mesha bezeichnet wird, was indeß wohl völlig verkehrt ist. Indra heißt vielmehr einfach nur ganz ebenso mesha, wie er vṛishan, vṛishabha genannt wird, als Spender nämlich und Geber reicher Gaben. Es erzählt übrigens Sâyana dabei seinerseits die Legende in anderer Form: zwar auch, daß Indra in Widdergestalt zu Medhātithi gekommen sei, aber nicht um ihn selbst, sondern um seinen soma zu rau-



That wohl auch als deren eigentliche Quelle zu betrachten sein wird, so daß sich dieselbe hienach einfach als auf einem sprachlichen Mißverständniß beruhend ergeben würde. — Die Aehnlichkeit dieser Form der Legende nun mit der griech. Sage vom Ganymedes, ist eine so auffällige, daß ich schon früher nicht umhin gekonnt habe, darauf hinzuweisen. Ich möchte die Frage etwa so stellen: sollte es nicht möglich sein, daß jenes Mißverständniß der alten Legende durch eine Bekanntschaft mit der griechischen Sage von Ganymedes (resp. ihrer etwaigen sonstigen orientalischen Grundform) mit beeinflusst worden ist? Bei unserer Vāshkala-Upan. hier tritt jene, ja eben auch auf den Klang der Namen sich erstreckende Aehnlichkeit noch weit stärker hervor, als im Shadv. Br., insofern es sich ja hier, wie bei Ganymed, um ein Hinaufholen des seinem Vater geraubten Jünglings in den Himmel handelt! Und wenn auch hier die Absicht Indra's eine weit edlere ist, als die des Jupiter, sein Wohlgefallen an dem Geraubten sich überhaupt gar nicht auf dessen körperliche Schönheit, sondern auf seine geistigen Vorzüge bezieht, so wird doch die Aehnlichkeit des Vorganges selbst dadurch nicht geschmälert. — Der umgekehrte Fall, die Annahme also, daß etwa die homerische, ihrerseits freilich wohl nicht ursprünglich griechische, Sage vom Ganymedes aus Indien stamme, resp. eine Aneignung der Legende vom Raube des Kānva Medhātithi sei, wird jedenfalls durch das soeben über die völlig secundäre Entstehung dieser letzteren Form der Legende Bemerkte völlig ausgeschlossen.

Das metrische Citat (in çloka), welches Sây. im Schol. zu Taittir. Âr. 10, 64 der Vāshkalaçâkhâ entlehnt, bezieht sich auf die Vorbedingungen der pravrajyâ (Bettelwander-

schaft), hat also mit unserer Upanishad nichts zu thun. Es lautet:

kuṭumbam putradārāṇa ca vedāṅgāni ca sarvaṇa |  
yajnān yajnopavītam ca tyaktvā gūḍham caren muṇiḥ || (iti  
Bāshkalaṇākhāyām āmananti).

45. Tschhakli. Nach Stenzler (ob. 2, 159) = Châgaleya? Aus dem Yajus p. 372—77. Ein Capitel. Wie die vorige, ist auch diese Up. einen annähernd alterthümlichen Charakter tragend. Leider ist weder ihr Text noch eigentlich auch ihr wahrer Name bis jetzt nachgewiesen. Stenzler's Vermuthung in Bezug auf letztern ist allerdings nicht unwahrscheinlich, vgl. über Chagalin, Châgaleyinas <sup>1)</sup> oben 3, 258. 259. Müller, Anc. S. Lit. pag. 370; auffällig bleibt indeß doch, daß sich sonst gar keine Spur einer Upan. gerade eines solchen Namens gefunden hat.

Den Inhalt bildet die Beantwortung der Frage über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, und zwar

Veda vorgeschriebenen Opfer verrichtet, der ist Brâhmaṇa.“ Da wies er sie auf einen Todten hin aus dem Geschlecht des Atri, der zu den Opfern des Naimisha-Waldes (? in urbe Nimkehar) gehört hatte und nun am Gestade lag: der sei auch ein Brâhmaṇa, habe alle Opfer verrichtet: warum betrachteten sie diese Leiche nicht als einen der Ihrigen? wenn der Körper den Brâhmaṇa mache, proinde hunc etiam Brahman sciatis. Auf die Antwort Jener: sie wüßten nicht, quae res ex hoc mortuo ivit, quod hunc Brahman nunc non dicimus, frug er weiter: der Todte habe doch zu den Naimishīya gehört et omnes scientias sciebat et opera omnia faciebat. Illa scientia ejus, quid fuit? Beschämt gestanden Jene ihre Unwissenheit und baten ihn, sie als seine Schüler darüber zu belehren. Da lachte er und sagte: vos modum vestrum praetergredimini: defectuosus (vilis) magnos nobiles quomodo discipulos suos faciat? Nun, entgegneten sie, wenn er sie nicht zu Schülern annehmen wolle, so möge er doch ihnen den richtigen Weg zeigen, auf dem sie zur Erkenntniß gelangen könnten. Da wies er sie an die Weisen in Kherkhit (Kuru-kshetra?), welche similes parvulis annis (infantibus vitam) transigunt [hiemit sind wohl die Vâlakhilya gemeint?]. Sie machten sich auch insgesamt auf dahin und trugen diesen ihre Bitte um Belehrung vor. Ziemlich schnöde aufgenommen — vos magni estis et veteres annis (provecti aetate) estis et scientes estis et (librum) Beid scitis: et in hac urbe etiam vetus anno et sciens et magnus et τοῦ Beid sciens sint: et domos magnas habent: quare ante illos non venistis et ante nos venistis? — erhielten sie den Bescheid, daß sie zunächst erst ein Jahr lang in ihrem Dienst (servitio) zu bleiben hätten: dann sollten sie Belehrung erhalten. Als

das Jahr um, nahmen ihre Lehrer sie bei der Hand, führten sie an den Weg und zeigten ihnen einen Wagen. In sokratischer Dialogform knüpft sich daran die Belehrung durch das Gleichniß: „der Wagenlenker sei die Seele, der Wagen der Körper, die Rosse die Sinne, die Stricke die Muskeln, das Holz die Knochen, die Wagenschmiere das Blut etc. Wie der Wagen aufhöre zu gehen, sobald der Wagenlenker ihn verlassen, so der Körper ohne Seele: von ihr verlassen, sei er Leichnam: *proinde vile corpus est et nobilis anima.*“ Da küßten sie ihren Lehrern dankbar die Füße: *nos ante vos ambas manns ut ligavimus stantes sumus.* — Hiemit ist die Erzählung zu Ende. Es knüpft sich daran aber sofort die Angabe, daß der Weise Tschhakli diese Legende berichtet habe und: *hoc* (das Folgende) *mantrhai roṁ* Beid (tum) *pronunciavit*, worauf dann diese seine metrische Wiederholung der obigen Lehre folgt: wie der Wagen ohne Wagenlenker nichts nütze sei, *ipso hoc*

yâva, Mâdh. viçeshena gachâva praviçâva), wer von ihnen Beiden brahman-kundiger (brahmîyân) sei. Mit dem vât-sam (sâman) unterzog er sich derselben (vâtsena Vatso vyait, Mâdh. agnim praviçat) und es ward ihm kein Haar gekrümmt (tasya na loma canaushat): wie es dem Medhâtithi erging, der das maidhâtitham (sâman) verwendete, wird nicht berichtet <sup>1)</sup>. — Ueber die Belehrung von fünf weisen Brâhmanen durch Açvapati, den Kekaya-König, im Çatap. Brâhm. 10, 6, 1, 1ff. und in der Chândogyopan. 7, 11—24, s. diese Stud. 1, 179. 265, und über die Belehrung des Driptabâlâki Gârgya durch Ajâtaçatru den Kâçi-König Çatap. 14, 5, 1, 1ff. Kaushît. Upan. 4, 1, oben 1, 212. 419—20. Während Ajâtaçatru es ablehnt, daß Gârgya sich ihm als Schüler nahe: pratilomam vai tad yad brâhmanah kshatriyam upeyât, und dem Fragenden seine Lehre auch ohne dergl. Förmlichkeit mittheilt, erläßt Açvapati seinen Schülern dieselbe nicht, und auch der Pañcâla-König Pravâhana verlangt dieselbe (Çatap. 14, 9, 1, 10. Chândogyp. 7, 3—10) von dem ihn um Belehrung angehenden Gautama Âruni. Pravâhana erscheint auch noch in einer andern Legende der Chândogyop. 3, 8 (s. diese Stud. 1, 193. 255) als Lehrer zweier Brâhmanen. Alle diese die Hoheit des Wissens über die Geburt darstellenden Legenden <sup>2)</sup> sind offenbar alterthümliche, aus dem Leben gegriffene Stoffe, trefflich geeig-

<sup>1)</sup> Im Pañc. 8, 5, 11 wird wenigstens von der Ausstoßung eines sattra-Mitgliedes in die Wüste vermuthlich auf gleichen Grund hin, berichtet: Çyâ-viçvam Ârcanânasam sattram âsinam dhanvo 'davahant, sa etat sâma 'paçyat, tena vṛiṣṭim asrijata, tato vai sa pratyatishṭhat, tato gâtum avindata |

<sup>2)</sup> Hieher gehört auch etwa die Legende vom Jânaçruti Pauṛâyâṇa in der Chândogyop., worin derselbe vom Sayugvan Rayikva (Raikva) als Çûdra bezeichnet und dennoch schließlic mit der samvargavidyâ betraut wird. Das Vedântasûtram freilich (1, 3, 84. 85) sucht dies wegzuerklären: ebenso natürlich Çamkara dazu pag. 818. 19 und zur Chândogyop. p. 241. 42. 44 (ed. Roer, pag. 68 der Uebers. von Râjendra-Lâla-Mitra).

net zur Verwendung für die dem gleichen Streben huldigenden Upanishad. Ihren Gipfelpunkt erreichen dieselben einmal in den Legenden von der weisen Gārgī Vācakaṇvi, also einer Frau, die sogar den Yājñavalkya in Verlegenheit brachte (s. diese Stud. 1, 24), und sodann in jener Legende des Pañcaviṅṣabr. 13, 2, 24 (s. Manu 2, 151 ff.) von dem mantra-Verf. Çiçu Āṅgīrasa, der seine eigenen väterlichen Verwandten, die aber nicht mantrakṛit waren, mit „Söhnchen“ anredete, und auf ihren Vorwurf des adharmas sich auf seine Würde als mantrakṛit berief, wie denn auch die Götter, an deren Ausspruch Jene appellirten, zu seinen Gunsten entschieden: Çiçur vā Āṅgīraso 'mantrakṛitām mantrakṛid āsīt, sa pitṛiṇ putrakā ity āmantrayata | tam pitaro 'bruvann, adharmam karoshi yo naḥ pitṛiṇ sataḥ putrakā ity āmantrayasa iti | so 'bravīd, aham vāva pitā 'ami yo mantrakṛid asmīti | te deveṣhv aprichanta, te devā abruvann: esha vāva pitā yo mantrakṛid iti | tad vai sa

den Zuthaten, als §. 2 der Rāmottaratâpanîyopanishad wieder, so daß wir ihren Text, nach Abzug dieser letzteren, wohl ohne Weiteres von dort, wo sie offenbar eine sekundäre Verwendung gefunden hat, direkt wieder herzustellen im Stande sind. Ich verweise hierfür auf meine Abhandlung über diese Up. p. 333—7. — Den Inhalt bildet die Belehrung des Bharadvâja durch Yâjnavalkya über die aus allen Schrecken des samsâra rettende, ans andere Ufer hinüberführende Kraft des heiligen Lautes om, ganz nach Art der Atharvaçikhâ (s. diese Studien 2, 55). Er besteht aus sechs Theilen, den drei Lauten a, u, m nämlich, sodann der halben mâtṛâ, welche über deren drei mâtṛâ hinausgeht, fünftens dem Punkt (vindu) darüber, und sechstens dessen Klange nâda. Die richtige Kenntniß desselben als identisch mit Brahman selbst entschützt von allen Sünden, sogar vom Brâhmaṇa-Mord, der Embryotödtung etc. Der Kundige überschreitet die Welt, überschreitet Alles, geht in das Ewige, avimukta (s. ob. 2, 14. 73—77), ein, wird groß, erlangt die Unsterblichkeit.“ Dieser letztere Ausdruck ist von besonderem Interesse: danach wird somit das Aufgehen in brahman ausdrücklich als ein ewiges Leben betrachtet. Nach dem schol. zu Râm. bezieht sich das Eingehen in das avimuktam auf die durch Erkenntniß der Einheit der Allseele mit der Einzelseele schon bei Lebzeiten zu erreichende Erlösung (jîvanmukti), die Unsterblichkeit dagegen auf die körperlose Erlösung (videhamukti), das völlige Aufgehen in der Allseele. Die Bezeichnung des letzteren nun als „Unsterblichkeit“ erscheint fast als eine Annäherung an die Wünsche und Vorstellungen des Volks. (Auch das Vedântas. schließt ja übrigens mit einer ähnlichen Lohnverheißung, des videhakaival-

yam nämlich (= der videhamukti) für den, welcher das brahman als nirguna „völlig absolut“ erkennt, und der brahmalokasthiti für den, welchem es immer noch als saguna „mit Attributen behaftet“ erscheint.)

47. Arkhi. Ārshya(?). Aus dem Atharvan pag. 380—86. Ein Capitel. Liegt im Texte nicht vor und wird nirgendwo sonst erwähnt. Verhandlungen einer Brāhmaṇen-Versammlung über das Wesen des brahman, in alterthümlicher Weise. Viçvāmītra, Jamadagni, Bharadvāja, Gautama, Vasishṭha nehmen nach der Reihe das Wort, je immer der Folgende gegen den Vorhergehenden, dessen Darstellung mit großer Animosität als ungenügend bezeichnend. Viçvāmītra erklärt *illud quod in terra et coelo est* für das brahman. Jamadagni entgegnet, dies sei nicht das brahman selbst, nur ein vergänglicher Theil desselben. Seine eigene Erklärung des brahman, als dessen, worin Himmel und Erde sich befinden, möge man es ākāṣa



seiner Erklärung dem Vaiçvânara (Beischvantr), Feuer, ihre Verehrung dargebracht hätten. Als Eigennamen dieses Atman nennt er Andri, d. i. indra (! vergl. oben pag. 39 und unten pag. 53). Diese Erklärung des Vasishtha fand den Beifall der Anwesenden und sie wurden seine Schüler. — Die Upanishad schließt offenbar mit den Worten: *pranaye nama* (*humilis submissio*), *indrâya namaḥ*, *pranâya namo*, *brahmanê namaḥ*.

48. Pranou. Pranava<sup>1)</sup>. Aus dem Atharvan, pag. 7—402. Drei Capitel (*brâhmaṇa* genannt!). Ebenfalls im Texte nicht vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. — Das erste „Brâhmaṇa“ handelt von den Bestandteilen und der Hoheit des Wortes om, eben des pranava. Es brahman liefs den brahman aus einer Lotusblume hergehen. Kaum geboren dachte dieser nach über das om und dessen Theile. Das a entspricht der Erde, dem Feuer, den Pflanzen, dem Rigveda, der Formel bhûr, der gâyatri, dem trivṛitstoma, dem Osten, den beiden Frühlingmonaten, der Sprache und der Zunge: das u, das m und die dritte halbe mâtṛâ, fünftens der nasalische Klang stehen in gleicher Weise den entsprechenden Welten, Göttern, Veda, Brahma etc. gegenüber, wie sich dieselben ja in ähnlicher Entsprechung oft genug sonst noch, von den drei Yajurveden abwärts, aufgezählt finden: als vierte Gottheit (nach *ni vâyu sūrya*) der Mond, als vierter loka das Wasser, als fünfter Veda „et responsiones et quaestiones (libri) Beid<sup>2)</sup>“; et mantrah magna; et Oupnekhata; et praeceptum (vel) prohibitum (libro) Beid“: die Reihenfolge der

<sup>1)</sup> s. diese Stud. 2, 394. 3, 326, während ich 1, 249. 285 Pranou irrig mit der Prâpa resp. Prâpâgnihotra-Up. identificirt hatte.

<sup>2)</sup> wohl vâikavâkyam?

Metra ist: (gâyatri) triaṣṭubh, jagatī, anuṣṭubh, bṛihatī. — Der pranava ist das brahman selbst, der Samen des Veda: ist am Anfang und Ende aller Sprüche zu recitiren etc. Welcher Brāhmaṇa irgend etwas wünscht, der möge drei Tage lange „paupertatem“ (wohl brahmacaryam?) üben, und auf Stroh mit dem Gesicht nach Osten sitzend täglich tausend Mal in seinem Herzen des pranava gedenken, so wird ihm Alles zu Theil, was er begehren mag. — Das zweite „Brāhmaṇa“ (pag. 391—2) giebt eine Legende, in welcher der Pranava geradezu personificirt auftritt. Als die Asura Indra's Stadt Soudha (? ob Sobha? vergl. diese Stud. 2, 38 n.) bestürmten, erschauten die in Angst versetzten Götter „filium magnum Creatoris quod Oum est“ und baten ihn um Hilfe. Er gewährte sie ihnen, aber nur unter der Bedingung, daß die Veda-Leser den Veda nicht lesen dürften, ohne zuvor ihn angesprochen zu haben, und daß, falls sie dies versäumten, der Veda ihnen nichts hel-

rân illius temporis petiit quod quatenus ratio *roû* pronunciare *ro* Pranou est; und auf pag. 398 wird berichtet, daß nach dem Verlauf des Satyayuga und der Tretâ bei Beginn des Dvâpara yuga verschiedene Weisen, in Unsicherheit darüber, wie bei mangelndem Verständniß der drei Veda die Frucht des Opfers zu wahren sei, sich um Belehrung an Atharvan gewendet hatten. Seine Auskunft ging dahin, daß durch die Aussprache des Wortes „*oum*“ am Beginn eines Veda-Textes derselbe in seiner Wirksamkeit geschützt werde. Daran knüpft sich eine Wiederholung der Angaben des ersten Capitels, daß die 3½ Laute des *oum* den vier Veda, den vier Göttern *agni*, *vâyû*, *sûrya*, *candra*, den vier Metren *gâyatri*, *trishubh*, *jagatî*, *anushubh*, den vier Welten Erde, Luft, Himmel, Wasser entsprechen. Wegen der Identification der letzten halben *mâtrâ* mit dem Wasser und dem Atharvaveda hat Vyâsa, heißt es weiter, verordnet, daß am letzten Tage des (Regenmonates) *çrâvana*, quoad, a sciente (librum) Atharvan Beid, opus quod determinatum est, discant, oportet quod ullum (librum) Beid non legant<sup>1)</sup>: und hieran knüpft sich nun eine Erhebung des Atharva-Veda über die übrigen drei Veda. Während der Sâma-Veda, der unter diesen der hervorragendste sei<sup>2)</sup>, doch nur cum derelictione voluptatis et (cum) *selouk* (d. i. *tapas*) legenti fructum largitur, trägt das Studium des Atharvan Frucht auch ohne *selouk* und derelictione voluptatis (eine in einer Upanishad etwas kuriose Empfehlung!). Denn wer ihn kennt, kennt auch die andern drei, die in ihm mit inbegriffen sind. Die Kenntniß des Pranava, der den Anfang des Atharva-Veda

<sup>1)</sup> vgl. Naksh. 2, 338. 9.

<sup>2)</sup> s. diese Stud. 8, 233.

bildet, vermittelt das Verständniß der Einheit des jīvātman und des ātman. — Quisquis has quaestiones (et responsiones) bene verificatas ostendit, is omniscius fiat sciens omnes quaestiones et responsiones efficitur.

49. Schavank (Savank). Çannaka(?). Aus dem Atharvan, pag. 403—11. Ein Capitel. Ebenfalls weder im Texte vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. Eine am Schluß auf den Schavank rekheschir zurückgeführte Darstellung der Hobeit des Prapava in alterthümlichem, mythischem Gewande. Die Asura erlangten dreimal, beim Früh-, Mittag- und Abendopfer den Sieg über die Götter dadurch, daß sie die je mit dem Opfer beschäftigten Weisen der vasu, rudra und āditya dabei überfielen, und, von den Erschreckten je mit einigen Tropfen Opferechmalz, Wasser und resp. Opfergrashalmen abgefunden, mit Hilfe dieser Dinge eben die Oberhand in dem darauf folgenden Kampfe mit den Göttern erhielten. Indra indessen ent-

Schluss bildende halbe mâtṛā verherrlicht, als: vis et semen et lux et rō sine cessatione et rō sine defectu, omne ipsum illud est. Als Bekräftigung werden zwei Veda-Sprüche (in mantr alio rōv Beid etiam memoratum est) herangezogen. Nach dem ersten hat der Pranava vier Hörner (die  $3\frac{1}{2}$  mâtṛā), drei Füße (a, u, m), zwei Köpfe (a+u, als eins gesprochen = o, und m mit dem nasalischen Nachklang als eins gesprochen), sieben Hände (die sieben svara), ist dreifach gebunden (mit den drei Göttern, drei Feuern, drei Welten, drei Veda) etc. Nach dem zweiten ist Indra der gewaltige Herr aller Götter, der Pranava aber mit Indra identisch.

50. Nersingbeh Atma. Nṛisinha. Aus dem Atharvan, pag. 412 — 54. Neun Capitel, khaṇḍa genannt. Es entspricht dieses Stück nur dem zweiten Theile der nṛisinhātāpanīyopanishad, wie sich denn in der That auch nur dieser zweite Theil, Bergstedt's Abschrift wenigstens zufolge, aus welcher (s. oben 1, 301) meine Copie genommen ist, unter den in E. I. H. 1726 (= I) enthaltenen Upan. vorfindet. Die hiesige Handschrift (Chambers 258 = A) enthält dagegen beide Theile, und zwar wird der erste darin seinerseits in fünf einzelne „upanishad“ zertheilt, mit in summa 26 (7+5+2+3+9) Unterabtheilungen. Nach Colebrooke 1, 5 nehmen die sechs „Upanishad“ der beiden Theile die 29ste bis 34ste Stelle in der solennen Reihe der 52 Atharva-Upanishad ein <sup>1)</sup>.

Beide Theile sind trotz mannichfacher Beziehungen

---

<sup>1)</sup> In A ist die erste Upanishad des pūrva-Theiles mit der Zahl 28(!), die vierte mit 36(!), die fünfte richtig mit 38 markirt. Die zweite und dritte und ohne dergl. Marke und auch am Schlusse des uttara-Theiles findet sich hie und da vor.

und sogar einzelner ganz identischer Stellen dem Inhalte nach völlig von einander getrennt. Da sie indessen denn doch einmal zu einander gerechnet werden, so ergänze ich hier Anquetil's Defekt und gebe beide Theile zusammen. — Die große Differenz derselben von einander liegt klar vor Augen. Das pūrvatāpanīyam<sup>1)</sup> ist rein exoterisch, hat es nur mit der Glaubensformel einer Sekte zu thun, welche als höchsten Ausdruck, erhabenste Form der Gottheit die nṛsiṅha-Form Viṣṇu's feiert, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der yoga-Lehre. Das uttaratāpanīyam dagegen ist rein esoterisch, hat es nur mit der Identität der Allseele, des höchsten Atman, resp. brahman, mit dem All, insbesondere unter dem Bilde ihrer Identität mit der heiligen Formel om, deren einzelne Theile ihrerseits als das All in sich schließend dargestellt werden, zu thun, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Vedānta-Lehre. Das nṛsiṅha-Credo, resp. die

stand, daß das pūrvatāpanīyam sich vielfach, oft freilich in höchst ungeeigneter, mißverständlicher Weise, mit allerlei Reminiscenzen aus dem Veda —, insbesondere aus dem Taittirya-Yajus, resp. dem Taitt. Âraṇyaka, dem es mehrere Stellen ganz entlehnt hat <sup>1)</sup> — ausputzt und verbrämt, womit jedenfalls, wieviel Gewicht man auch auf die Absichtlichkeit dieses Verfahrens legen mag, denn doch auch immerhin eine gewisse zeitliche Annäherung an die letzten Ausläufer des Veda gegeben scheint <sup>2)</sup>. Im uttaratâp. dagegen ist von dergl. Angaben, resp. einem Streben nach Beglaubigung durch den Veda, nichts mehr zu finden: denn die wenigen Fälle, in denen der Ausdruck darin anscheinend Reminiscenzen aus dem Bṛihad-Âraṇyaka enthält (s. 2, 8. 14. 6, 8), betreffen Wörter, welche in die Terminologie der Vedânta-Lehre überhaupt Eingang gefunden haben, und brauchen daher hier nicht direkt als dergl. Reminiscenzen aufgefaßt zu werden. Auch die Citate, welche das pūrvatâp. als solche enthält, und durch ṛicâ 'bhyuktam (4, 2, 4. 5, 2, 10. 9, 9), ṛishinoktam 3, 1, 9. 2, 3, tasyaishâ bhavati 1, 1, 6, tad eshâ 'bhyuktâ 1, 1, 2 auführt, sind wirkliche vedische Citate: diejenigen dagegen, welche das uttaratâpan. durch tad etau çlokau bhavataḥ 4, 7. tad esha çlokaḥ 6, 10. 7, 16. 9, 33 anführt, sind versus memoriales mystisch-sektarischen Ursprungs. — Von besonderer Bedeutung sodann ist der Umstand, daß einige Stücke der Darstellung, welche

<sup>1)</sup> s. das zu 1, 1, 1—3. 5. 6. 4, 5. 6, 1. 7, 1. 2. 2, 5, 1—11. 3, 2, 1. 4, 2. 1. 2. 6. 10. 5, 8, 2. 9, 1—7 Bemerkte. In 1, 6, 1 wird die nṛsiṅha-Lehre geradezu als aus dem Yajurveda zu lernen (yajurvedavâcyaḥ), und in 4, 2, 1 ein Beiwerk des nṛsiṅha-Credo, das in der That im Taitt. Âr. sich findet, als yājñuṣī bezeichnet.

<sup>2)</sup> Hierbei sind denn auch wohl die mehrfachen sprachlichen und sonstigen Beziehungen, welche zur maitrāyaṇī-Upan., sowie zu den Atharvaparīṣiṣṭa bestehen, geltend zu machen.

in beiden Theilen sich vorfinden (so pūrv. 2, 2 und 4, 1 in utt. §. 3 und §. 1), in dem ersten Theile diejenige Gestalt zeigen, welche als die ursprüngliche erscheint, resp. sich auch anderweitig, in der Atharvaśikhop. und der Māṇḍūkyp. nämlich, nachweisen läßt, während sie im zweiten Theile mit Zusätzen verbrämt sind, deren secundärer Charakter klar am Tage liegt. — Endlich könnte auch etwa noch geltend gemacht werden, daß das pūrvatāp. (s. zu 3, 1, 1) den Vocativ von bhagavant in der älteren Form bhagavas verwendet, während das uttaratāp. die secundäre Form bhagavan gebraucht: es finden sich indessen theils beide Formen anderweitig (im Çatap. Br.) geradezu neben einander vor, so daß auf die größere Alterthümlichkeit der einen jedenfalls nicht gerade großes Gewicht zu legen ist, theils könnte man auch allenfalls für das pūrvatāp., seiner Neigung zu vedischen Anklängen gemäß<sup>1)</sup>, absichtliche Verwendung der obsoleteren Form annehmen, womit dann



wohl, wie der Darstellung — welche letztere im pūrvatāp. weit klarer und einfacher ist, während das uttaratāp. sich theils in vielfachen Ellipsen und Sprüngen, theils in ungemessener Häufung von Beiwörtern und Appositionen gefällt — sind im Ganzen nur wenige sprachliche und sonstige Berührungspunkte zwischen beiden Theilen vorhanden. Der wichtigste jedenfalls ist die gemeinsame Nennung der Göttertrias: brahman, vishṇu, rudra<sup>1)</sup>, resp. deren Unterordnung unter den als nṛisinha verherrlichten Allgeist. Der dritte Name der Trias erscheint dabei in wechselnder Gestalt: neben der offenbar ältesten Form rudra nämlich pūrv. 2, 2, 2. 5, 2, 3 (9, 5). utt. 3, 4. 11. 14., erscheint auch maheçvara pūrvat. 4, 2, 2, 5, 2, 9., içāna utt. 9, 10 (wo die abweichende Reihenfolge: vishṇu, içāna, brahman), çiva utt. 9, 5. — Sodann ist aus der gemeinsamen Darstellung im pūrvatāp. 2, 2, 4. utt. 3, 5 (welche ihrerseits übrigens vermuthlich älterer Quelle entlehnt ist) die Nennung des agni samvartaka, des weltzerstörenden Feuers, als des vierten Complements der Trias, resp. somit die Vorstellung von periodisch wiederkehrenden Weltzerstörungen durch Feuer (vgl. im uttaratāp. auch noch 2, 9. 7, 13) hervorzuheben. — Endlich ist zu bemerken, daß die Legende von der Tödtung des Hiranyakaçipu durch die Mannlöwenform Vishṇu's von beiden Theilen der Upanishad völlig ignorirt wird.

Was sodann die aus dem Sprachgut und Vorstellungskreis beider Theile je für einen jeden allein von chronolo-

<sup>1)</sup> vergl. Maitrāy. Up. 6, 5, 8. 26. 5, 1. 2., an welcher letzteren Stelle (Cowell p. 73. 74) rudra als tāmaso 'ñçaḥ des prajāpati, brahman als dessen rājaso 'ñçaḥ, und vishṇu als sātṭviko 'ñçaḥ desselben bezeichnet ist (vgl. Anqu. zu uttaratāp. 9, 5), wie denn Vishṇu auch ib. 6, 13 (bhagavato vishṇoḥ) und 23 (vishṇusamjñitam) geradezu als höchstes brahman verherrlicht wird.

gischer Tragweite erscheinenden Data betrifft, so ist etwa Folgendes herauszuheben.

Das pūrvatāp. bezeichnet das nṛsiṅha-Credo als die einzige „Thür zur Erlösung“ während des kali (1, 5, 7), als einziges Rettungsmittel aus dem Weltkreislauf, saṃsāra (1, 5, 5. 2, 1, 1. 2), direkt zum sichtbaren Erschauen der Gottheit (1, 5, 6), resp. Gottes (4, 3, 37. 38) führend, das bloße Denken an welchen schon von denen, die an ihn glauben (svabhaktānām), Tod und Abertod abwendet. Neben resp. unter dem, so in rein monotheistischer Weise verehrten nṛsiṅha, nṛikesari erscheinen außer der trimūrti-Trias (s. ob.) auch deren Frauen: sarasvatī, śrī, gaurī (4, 3, 8—10). Von den 1, 6, 1 aufgeführten Namen kṛiṣṇa-piṅgala, ūrdhvareta, virūpākṣa, cāmbara, nīlāhita, pinākin sind die ersten drei in ihrer vorliegenden Zusammenstellung allerdings dem Taitt. Ār. entlehnt, somit zunächst nur für dieses beweiskräftig: indessen theils ihre hiesige

ehen çiva-itischen Kultes erhärtet wird. Es erhellt dies  
gens ja auch aus der polemischen Erwähnung des ru-  
japa in 5, 9, 5, womit sich die damalige Verwendung  
Çatarudriya Up. als çiva-itischer Sektentext bekundet.  
en ihr steht daselbst die Nennung der Atharvaçikhâ  
zwar vermuthlich als des heiligen Textes einer den  
hman verehrenden Sekte. Nehmen wir dazu noch die  
5, 2, 4. 5 erhellende sektarische Verehrung des nârâyana  
vâsudeva, so ergibt sich für unsere Up. jedenfalls  
Zeit, in welcher das indische Sektenwesen bereits in rei-  
Blüthe stand. Hiefür treten denn auch noch die in  
3 vorliegenden, an das Tantra-Ritual erinnernden For-  
ein, sowie die dazu in Einklang stehenden Angaben über  
Diagrammenform, in welcher das nṛis.-Credo, behufs sei-  
Verwendung als Amulett, niederzuschreiben ist (5, 2, 1ff.),  
welcher Gelegenheit denn auch die bis jetzt erste Er-  
nung des Namens mâtṛikâ zur Bezeichnung der Buch-  
en vorliegt. Die Erwähnung der nâga und yaksha  
, 1), sowie der graha (5, 5, 1. 7, 1), der sieben Welten  
, 1), der sieben vyâhṛiti (4, 3, 17), der sieben dvîpa der  
e (1, 2, 1. 5, 2, 13), der acht lokapâla (4, 3, 18), die Auf-  
ung der vier âçrama (5, 9, 1—5), die (zudem schon im  
t. Âr. in analoger Weise vorliegende) Nachbildung der  
gen gâyatrî (4, 2, 6. 10) kann nach allem dem ebenso  
ig befremden, wie der Gebrauch der Wörter vighraha  
, 1), sâgara (1, 2, 1), kshîroda (1, 5, 1), târâpati (1, 4, 4),  
im (1, 5, 1. 5, 1, 1. 9, 8), und die Zauberkünste (5, 5, 1. 7, 1),  
denen man durch das nṛisinha-Credo befähigt wird: oder  
ungrammatischen Bildungen paramavyomnika (1, 2, 4),  
ryaçaḥkirtijnânaiçvaryavân (1, 3, 4), vîryatama (2, 5, 6),  
catasro 'rūhamâtrâḥ (4, 3, 14): oder die sekundäre Form

des Namens des Atharvaveda, atharvaṇa (2, 2, 4), die von da auch in dem uttaratāp. (3, 5) wiederkehrt.

Aus dem uttaratāp. ist eigentlich nur wenig derartiges anzuführen. Zunächst jedenfalls die so höchst specielle Ausbildung der Vedānta-Terminologie, welche theils verschiedene besondere Eigenthümlichkeiten zeigt, vergl. z. B. die Verwendung der Wörter sthūla, sūkṣma, vīja, sākṣin in 2, 4—6, ota, anujñātar, anujñā, avikalpa in 2, 8—12. 8, 1—14. 9, 33, theils hier zuerst in der betreffenden Anwendung uns entgegentritt, so z. B. sac-cid-ānanda <sup>1)</sup> 7, 6. 7. 8, 2, viṣva biranyagarbha iṣvara 2, 4—6 (in der prägnanten Beziehung auf die drei Stadien des Wachens, Träumens, Tiefschlafes). — Von Interesse ferner sind die Wörter çūnyam 6, 6. 8 als Synonym des brahman, und buddha 9, 9. 11. 18 als Beiwort des ātman, welche beide ursprünglich nicht sowohl aus der Vedānta-Lehre, als vielmehr aus dem Sāṃkhya-Systeme resp. dem des Buddhismus erwachsen sind: çūnya (als

des nṛisinha, wie es sich aus dem Namen selbst ergibt, hinzutretend, Hörner nämlich (4, 8. 9. 6, 10. 7, 16), von denen das pūrvatāp. nichts weiß. — Von sprachlichen Härten und Irregularitäten erwähne ich, die mannichfachen Inkongruenzen und Schroffheiten des Stils bei Seite lassend, die Formen pratimātrāḥ 2, 7. mūlāgrau 3, 8. — Wenn sich endlich (s. oben p. 59) für das pūrvatāp. die Existenz des Çatarudriyam und der Atharvaçikhâ als unbedingte, die der Māṇḍūkīyop.<sup>1)</sup> (s. das zu 4, 1, 4—10 Bemerkte) als zum Wenigsten nicht unwahrscheinliche Voraussetzung ergibt, so ist für das uttaratāp. die Existenz auch dieser letzteren Up. jedenfalls als unbedingte Voraussetzung anzunehmen, insofern 2, 4—6. 17 als unmittelbar aus ihr entlehnt erscheinen<sup>2)</sup>.

Mit allem dem Bisherigen ist nun freilich irgend welches Datum in keiner Weise gegeben. Da indeß nach Colebrooke's Angaben (1, 96) die nṛisinhop. sowohl von Çamkara, als auch schon von Gauḍapāda kommentirt worden ist<sup>3)</sup>, so haben wir zum Wenigsten das siebente Jahrh. p. Chr. jedenfalls als den allerspätsten Termin ihrer Abfassung anzusetzen. Auch ihre Abfassung in Prosa, sowie ihre mehrfache Citirung in Vedānta-Texten<sup>4)</sup>, s. Colebr. 1, 91, spricht für eine gewisse Alterthümlichkeit.

<sup>1)</sup> Die Māṇḍūkīyop. ist noch völlig unsektarisch, wird aber, um der vielen in ihr (wie in den identischen Stellen der nṛis. up.) vorkommenden termini technici der Vedānta-Lehre, sowie um ihres ganzen Inhaltes und der Form ihrer Darstellung willen von Roer (Bibl. Ind. 50 pag. 160) mit Recht als eine der spätesten unter den Upan. bezeichnet, which exhibit the infant spirit in its primitive notion, unmixed with sectarian views.

<sup>2)</sup> Der ganze Inhalt der Māṇḍ. Upan. ist im uttaratāp. aufgenommen. Die §§. 1. 2 derselben nämlich in §. 1, die §§. 3. 4 derselben in §. 2.

<sup>3)</sup> It has been expounded by Gauḍapāda, as the first part (if not the whole Upanishad) has been by Çamkara.

<sup>4)</sup> In Çamkara's bhāṣya zum Vedāntasūtra ist mir übrigens kein Citat daraus aufgestoßen, und ist somit wohl auch in dessen Texte selbst keine Anspielung darauf enthalten.

Wenn ich sie nun früher (Akad. Vorles. pag. 161) ungefähr in das vierte Jahrh. p. Chr. gesetzt habe<sup>1)</sup>, „da um diese Zeit der nṛisīṅha-Dienst an der Westküste Indiens blühend war“, so habe ich leider für diese letztere Angabe gegenwärtig keine andere Stütze zur Hand, als die in Varāhamihira's bṛihatsaṃhitā 14, 22 vorliegende Anführung einer im Nordwesten des madhyadeśa gelegenen Gegend, Namens nṛisīṅhavana, wobei nun aber freilich denn doch ungewiß bleibt, ob hiemit wirklich ein dem nṛisīṅha geweihter Wald<sup>2)</sup>, oder ob nicht etwa irgend eine fabulose wilde Völkerschaft<sup>3)</sup> damit gemeint ist, wie denn in der That eine Art Parallelstelle im Märk. Pur. 58, 20 ein Volk nṛisīṅhās als dem linken Hinterfusse der Bhārata-Schildkröte (d. i. dem Nordwesten Indiens) angehörig auführt. Die in der Biographie<sup>4)</sup> des Hiuen Tṛsang (nicht in dessen Siyuki selbst) erwähnte, nach Benfey's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung mit obigem nṛisīṅhavana

übrigens steht auch hiervon nichts), daß Hiuen Tshang nach seinem Abgange von da in einem Palāça-Walde mit den Seinigen von 50 Räufern überfallen worden sei, so ist in der That die Annahme, daß im Namen auch dieser Stadt das Wort narasinha als Name eines wilden Stammes, nicht als Name Vishṇu's aufzufassen sei, zum wenigsten naheliegend genug, als daß man einen direkten Beweis für die damalige Verehrung Vishṇu's unter diesem Namen in jener Gegend, resp. für die Existenz eines nṛisinha-Dienstes daselbst, aus diesem Stadtnamen entnehmen könnte. Ich kann somit bis auf Weiteres jene meine frühere Annahme über die Zeit der nṛisinha-Upan. wenigstens nicht als durch direkte, zweifellose Data gestützt anerkennen, wie sehr auch im Uebrigen das 4. Jahrh. p. Chr. zu den oben aus Inhalt und Sprache derselben herausgehobenen Daten stimmen würde<sup>1)</sup>.

Hiebei ist denn noch speciell des, bereits ob. p. 57 erwähnten, auffälligen Umstandes zu gedenken, daß die Up. nicht die geringste Anspielung auf die avatāra-Legende von der Tödtung des Hiranyakaçipu durch Vishṇu in der Mannlöwengestalt enthält, wie uns dieselbe im M. Bhār. 3, 15833—38. 12, 12942. 68, sodann im Harivaṇça 2279. 5866. 12609—899 Bhāgavata-Purāṇa 5, 18, 7—14. 6, 8, 82. 7, 8, 20ff. Vishṇu-Purāṇa p. 145 und bei Albīrūnī (s. Lassen 4, 582 nach Reinand) vorliegt<sup>2)</sup>. Colebrooke zwar geht etwas zu weit, wenn er sagt (1, 96): „the name of nṛisinha is applied to the divinity with a superlative import, but with no appa-

<sup>1)</sup> Für die Namen der Kesari-Dynastie in Orissa (s. Prinsep Useful Tables bei Thomas p. 266—7. Lassen 4, 7 ff.) wäre theils die Beziehung auf den nṛikeśarin = nṛisinha (Vishṇu) nur eine Vermuthung, theils ist die Zeit des Anfanges derselben (473 p. Chr.) wohl keineswegs bereits völlig gesichert.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Çākhṇtal. 98, 2 ed. Böhtl.

rent allusion to that fable“, nämlich „the fabulous incarnation of Vishṇu, in the shape of a vast lion“. Daſs nämlich die Vorstellung, welche die Upanishad mit ihrem nṛisīṅha verknüpft, nicht bloſ eine reine Metapher iſt — während ſie allerdings urſprünglich aus einer ſolchen entſtanden zu ſein ſcheint (ſ. das zu pūrv. 2, 4, 6 Bemerkte) —, ſondern daſs auch die Geſtalt des Löwen ſich in der That bereits der Metapher zugeſellt hatte, dafür entſcheidet der zwar nicht in den Worten des nṛisīṅha-Credo ſelbſt, aber doch in einer der dazu gehörigen Zuthaten ſich findende Beinamen: vajraṇakha (pūrvatāp. 4, 2, 10), wie denn ja auch das Taittir. Āraṇy., ſeinerſeits ein noch weit älterer Text, nicht bloſ dieſen Beinamen, ſondern auch noch einen andern dgl., tṛkṣṇadānśṭra nämlich, aufführt (ſ. das zu pūrv. 3, 2, 10 Bemerkte). Auch die in dem uttaratāp. mehrfach vorliegende Verwendung der √gras, verſchlingen (1, 12. 3, 1. 6. 4, 9. 5, 10) und bhakṣh, verſpeisen (4, 8) zur Bezeichnung



Vishnu's in Verbindung zu bringen steht <sup>1)</sup> er nicht mehr auf die Angabe des Mahābh. resp. Harivamśa zu verweisen können, daß Vishnu als Manāñtara mit dem Thron des Vernehmungsstaates unter dem Dharma-König Bhṛṅgakaṣipā <sup>2)</sup> hervortritt. was sich in der That auf architektonische Skulpturen verweisen lassen würde. Man hätte dann etwa annehmen können, daß hier wieder, wie es die Halbstuppen der persischen Könige, so es die Könige sei es in sonst irgend welcher Eigenschaft, die menschenköpfigen Löwen in Ninive, Persepolis etc. gesehen hatten, beimgelacht davon berichten., und daß dann immer die ursprünglich nur reiner Metapher, resp. nur eine Fabel wie Rik 1, 114, 2 entstandene Bezeichnung des Himmelsgottes) Vishnu als eines Löwen in Verbindung mit, gewissermaßen eine Begründung aus der Fabel fänden. Da es uns indessen an sonstigen Manāñtaras für eine dergl. Vermuthung fehlt <sup>3)</sup>, so müssen wir uns mit dem damit begnügen, die etwaige Möglichkeit derselben andeuten. — Ein Gleiches nur verstehen wir uns für eine andere Hinweis, auf die altpersischen Achämeniden-Münzen nämlich, welche einen Löwen zeigen, der mit dem Vorderfüß eines Hirsches oder sonstigen Thiers verknüpft ist, ein Symbol, dessen Bedeutung mit dem uttamāy. 4, 1 ge-

<sup>1)</sup> existe-t-il un rapport quelconque entre le lion qui se trouve au front et le lion symbolique, sculpté sur les monnaies de l'empire achéménide persane? Je ne saurais l'affirmer: malheureusement nous ignorons complètement la philosophie des Mages et l'architecture de leur temple.

<sup>2)</sup> Lassen nimmt 4. 502 an, daß Bhṛṅgakaṣipā Bhṛṅgakaṣipā, Bhṛṅga etc. „ohne Zweifel ein altes Geschlecht von Fürsten waren, welches sich der Ausbreitung des Vishnuismus widmete und danach in der späteren Ueberlieferung in ein Geschlecht von Götterfürsten umgewandelt wird.“ In gegen 1. indels diese Stud. 1. 414. 15.

<sup>3)</sup> Für den ähnlichen Fall bei der Krishna-Verknüpfung setzen wir die entsprechende Legende im Mahābhārata, daß Krishna über das Meer gewandert, dieselbe aus dem Çvetadvīpa mit heimgebracht habe.

schilderten Zerreißen der māyā durch nṛsiṅha geradezu identisch sein könnte. Theils indess ist diese Erklärung für jene Münzen möglicher Weise eine vollständig irrige<sup>1)</sup>, durch Nichts wenigstens beglaubigte, theils würde auch, selbst den Fall ihrer Richtigkeit vorausgesetzt, dennoch, bei dem Mangel an irgend welchen verbindenden Gliedern, ein Zusammenhang wohl kaum direkt annehmbar, vielmehr zunächst jedenfalls die Annahme geboten sein, daß die Inder, unabhängig von den Persern, dieselbe Symbolik zur Darstellung der Unterwürfigkeit der Natur unter ein höchstes Wesen gewählt hätten.

In gleicher Weise übrigens, wie die Zerstückung des Hiraṇyakaśipu von unserer Upaniṣad ignorirt wird, ebenso wird auch umgekehrt sie selbst wieder, mit ihrem gesamten Inhalte, in allen den Stellen ignorirt, welche ihrerseits jene Legende berichten<sup>2)</sup>. Es ist dies in der That höchst auffällig. Die ausführliche Darstellung des Harivaṅṣa z. B.

sen Kräften und Wesen stattfindet, liegt doch nicht die geringste Beziehung auf die Darstellung der Upanishad vor. Nur etwa die Angabe, daß vishṇu „omkārasahāyaḥ“, mit dem omkāra als Genossen (12651. 52. 863) zur That auszieht, ließe sich etwa auf eine ähnliche Verbindung beider, wie sie pūrvatāp. 4, 1, 4–10, insbesondere aber in dem uttaratāpanīya vorliegt, beziehen, ohne daß damit indeß gerade die Darstellung derselben, wie sie die Upanishad darbietet, gemeint zu sein brauchte. Und die Angabe in v. 12885, daß nṛisinha die höchste Zuflucht „Kapilaprabhritinām yatīnām“ sei, beweist zwar allerdings wohl, daß dessen Verehrung hauptsächlich bei den Anhängern der Sāṃkhya-Lehre stattfand, könnte also etwa auf das pūrvatapanīya bezogen werden, obschon auch dieses nicht sowohl auf dem Sāṃkhya-Standpunkt, als vielmehr auf dem des Yoga steht, paßt aber für das vedāntische uttaratāpanīya in keiner Weise. Auch das Bhāg. Pur. (5, 18, 7ff.) hat einen Hymnus an nṛisinha, resp. einen unserem nṛisinha-Credo analogen mantra, aber ohne irgend welche Beziehung zu diesem, resp. zum sonstigen Inhalt der Upan. — Ueberhaupt ist mir von einer nṛisinha-Sekte nirgendwo sonst etwas bekannt. Es mag dies einen doppelten Grund haben. Einestheils nämlich scheint dieselbe in der That zu den ältesten Viṣṇu-Sekten zu gehören, wie denn der nṛisinhāvatāra ja auch wirklich die vierte Stelle im avatāra-Systeme selbst einnimmt: anderntheils aber mag sie es wohl überhaupt niemals zu großer Ausbreitung gebracht haben, und zwar einfach in Folge des Umstandes, daß sie Frauen und Çādra von sich ausschloß (pūrvatāp. 1, 3, 7. 10–12, anders freilich ibid. 7, 8), somit von vorn herein nur einen exklusiven Kreis beanspruchte, auf den eigentlichen Mittelpunkt

sektarischer Schwärmerei, die Theilnahme der Frauen und des gemeinen Volkes nämlich, verzichtete. Da sie im Uebrigen ihren Bekennern die Theilnahme leicht genug, ihnen resp. so reiche Verheißungen macht, sie von allen Opfern, allem Vedastudium, ja allen Sünden dispensirt (a. pūrvaṭāp. 5, 2, 11. 12. 2, 1—3, 11), so ist jene Enthaltensamkeit und Beschränkung in der That eigenthümlich genug.

Nur ein Werk ist mir bekannt, in welchem die nṛsiṅha-Upan. unstreitig, und zwar allerdings in sehr ausgedehnter Weise, benutzt worden ist, die offenbar sehr viel jüngere rāma-tāpanya-upan. nämlich, welche Viṣṇu's Allherrschaft in seiner Form als Rāma verherrlicht. In Bezug auf Einzelheiten kann ich hiefür auf meine Abhandlung über diese Upanishad verweisen (Abb. d. Berl. Akad. d. W. 1864): in deren Eingange ich auch die weitere Vermuthung ausgesprochen habe, daß die nṛsiṅha-Upan. gewissermaßen die Norm für alle die späteren sektarischen

tenden Segensformel <sup>1)</sup>), und zwar ist dies ganz dieselbe, welche auch den Eingang des Taittir. Âr. bildet, besteht nämlich aus den Versen Rik 1, 89, 8. 6 (bhadram karṇebhiḥ, und svasti na indro), eingeleitet durch om, gefolgt durch om çântiḥ çântiḥ çântiḥ. Aehnliche Eingangsformeln finden sich sonst nur noch bei fast allen zehn Büchern des Taitt. Âraṇy., sowie bei der Kâthakopan. (wo am Schlusse stehend) wieder, während die übrigen Upanishad nichts derartiges haben.

Bei dem ziemlich bedeutenden Umfange, welchen die nṛisinhop. hat, scheint es mir gerathen, hier eine kurze Gesamtübersicht ihres Inhalts voraufzuschicken, ehe ich zu der Aufführung des Textes selbst übergehe.

1. pūrvatâpanīyam. Erste Upanishad. §. 1. Die in anushtubh abgefaßte nṛisinha-Credo-Formel diene als Hilfsmittel bei der Weltschöpfung. — §. 2. Identification ihrer vier pâda mit der Dreiwelt, resp. deren Inhalt, und mit dem höchsten brahman, sowie mit den vier Veda. — §. 3. Von den drei aṅga (Gliedern, sekundären Zuthaten) des Credo, dem sâvitram, praṇava und dem lakshmīyajus. — §. 4. Abermalige Identification der vier pâda mit Göttern etc., und Angabe je ihrer Anfangsworte. — §. 5—7 Weitere Aufführung der verschiedenen Bestandtheile ihrer vier pâda, je immer zu zwei Silben. — Zweite Upanish. §. 1. Die nṛisinha-Formel rettet vom Tode, vom Uebel, vom Weltkreislauf. — §. 2 (= utt. §. 3). Identification ihrer vier pâda mit den vier Moren des praṇava und den diesen entsprechenden vier Welten, Götterklassen etc. —

<sup>1)</sup> In I fehlt dieselbe indeß beim zweiten Theile, und steht statt dessen: namo tharvavedāya: auch E hat nichts davon.

§. 3. Metrum und Niederschreibungsweise der Formel (Anfang derselben: Aufführung jeder Silbe vermittelt om). — §. 4. Aufzählung ihrer elf Wörter. — §. 5. Erklärung derselben. — Dritte Upaniṣad. §§. 1 und 2 cakti und vjāṃ der Formel. — Vierte Upaniṣad. §. 1. 2 von den vier āṅgamantra derselben, zunächst §. 1 vom praṇava (= utt. §. 1), §. 2 von der sāvitṛī, der mahālakṣmī und der nṛsiṅhagāyatrī. — §. 3. Pantheistische Verherrlichung des nṛsiṅha. — Fünfte Upaniṣad. §. 1. Herstellung des kreisförmigen Diagrammes des nṛsiṅha. — §. 2. Aufschriften der einzelnen Felder desselben. — §. 3–9. Lohn für den Bekenner des nṛsiṅha-Credo. §. 3 Reinigung desselben. §. 4 Lösung von allen Sünden. §. 5 Festmachende Zauberkraft. §. 6 Ersiegung der sieben Welten. §. 7 Heranziehende Zauberkraft. §. 8 Unnötigkeit aller Opfer, alles Studiums. §. 9 Stufenweise Darstellung der Höhe des Bekenners der Formel über alle ācāra und Sekten

tifikation der vier Stufen (pāda) des ātman und der vier Moren des om mit den vier Welten, Veda etc. 1—6 (s. pūrva 2, 2). Einheit Beider und ihrer Theile trotz aller scheinbaren Trennung, und wie die Erkenntniß dieser Einheit zu erlangen 7—14. — khaṇḍa 4. Die nṛsiṅha-Credo-Formel verhilft zu dieser Erkenntniß, da ihre elf Worte sämtlich das Wesen des ātman resp. brahman bezeichnen. — khaṇḍa 5. Identifikation des om und seiner ersten drei Moren mit den in der Credo-Formel aufgeführten elf Formen des ātman-nṛsiṅha. Lohn des also Wissenden. — khaṇḍa 6. Auch das Böse ist nur eine Form des ātman und vermittelt des nṛsiṅha-Credo als solche zu erkennen. Absolute Einheit des ātman. Außere Erscheinung derer, welche die richtige Erkenntniß davon erlangt haben. — kb. 7. Eigenschaften des ātman, welche den ersten drei Moren des om entsprechen, resp. diesen gemäß mit a, u, m beginnen 1—4. Einheit des Ich (aham), des brahman und des om 4—9. Allheit des brahman, weil es die elf in dem nṛsiṅha-Credo aufgeführten Formen in sich vereinigt sowohl, als über sie hinausgeht 15—16. — khaṇḍa 8. Von der vierten More des om, resp. der vierten Stufe des ātman und ihrer jedoch nur scheinbaren vierfachen Theilung als ota, anujātar, anujā, avikalpa. — khaṇḍa 9. Von dem Verhältnisse der māyā zum ātman 1—5. Vom Wesen des ātman, von seiner unbedingten Einheit trotz scheinbar. dreifacher Theilung als jīva (Einzelseele), als īśvara (herrschende Allseele), als hiraṇyagarbha (Demiurgos), und von seiner über alle Definition hinausgehenden Abolutheit 6—23. — (Der Form nach zerfallen khaṇḍa 1—9 in vier Gruppen; die kb. 1—6., 7. 8., 9 nämlich enthalten drei Gespräche zwischen Prajāpati und den Göttern, kb. 6 ist legendenhaft gehalten.)

## 1. Das pūrvatāpanīyam.

Erste Upaniṣhad.

## §. 1.

1 <sup>1</sup>). āpo vā idam āsan salilam eva, sa prajāpatir ekaḥ  
 pushkaraparṇe samabhavat, tasyā 'ntar manasi kāmāḥ sam-  
 avartate 'dam sṛjeyam iti, tasmād yat puruṣho manasā  
 'bhigachati tad vācā vadati tat karmaṇā karoti | 2. tad  
 eśhā 'bhyuktā: „kāmas tad agre samavartatā 'dhi ma-  
 naso retāḥ prathamam yad āsit | sato bandhum asati nir-  
 avindan bṛidi pratishyā kavayo manīṣhe "ty | 3. upainam  
 tad upanamati yatkāmo bhavati | 4. sa tapo 'tapyata, sa  
 tapas taptvā sa etam mantrarājam nārasinḥam anu-  
 sṭubham apaçyat, tena vai sarvam idam aṣṛjata yad  
 idam kiṃ ca | 5. tasmāt sarvam idam ānusṭubham ity  
 ācakshate yad idam kiṃ cā, 'nusṭubho vā imāni bhūtāni  
 jāyanta, ānusṭubhā jātāni jīvanty, ānusṭubham prayanty



Des Sei'nden Quell fanden aus im Nicht-Sei'nden die Weisen, im Herzen sich mûh'nd mit Sinnen.“ — 3. Zu ihm (der also weiß?) hinzu neigt sich das, was er wünscht. — 4. Er brütete Brüten. Brüten gebrütet habend erschaute er diesen König aller Sprüche, den dem nṛisinha geweihten Anushtubh-Spruch. Damit erschuf er all' dieses, was dies irgend ist. — 5. Darum nennt man all' dieses, was dies irgend ist, anushtubh-artig. Denn aus der (jener?) anushtubh entstehen diese Wesen, durch die anushtubh leben sie geboren, in die anushtubh gehen sie sterbend ein. — 6. Hievon handelt folgende (çruti? Ueberlieferung): „Die anushtubh ist die erste, die anushtubh die letzte. Die vâc nämlich ist anushtubh. Durch die vâc eben gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen). Die anushtubh ist das höchste der Metra.“

Aehnlich wie so viele der in der Atharva-Samhitâ enthaltenen Beschwörungsformeln ist auch dieser Eingang mit recht alterthümlichem Beiwerke ausgeputzt. Um die Wichtigkeit der speciell der nṛisinha-Sekte eigenthümlichen Credo-Formel, deren Erörterung und Verherrlichung ja eigentlich den ganzen Inhalt des nṛisinhapûrvatâpanîya bildet, recht nachdrücklich zu markiren, wird dafür an den vedischen Schöpfungsmythus angeknüpft, und sie als das Mittel bezeichnet, dessen sich Prajâpati dabei bedient habe. Als Marke hiefür wird ihre Abfassung im anushtubh-Metrum angeführt, insofern dieses ja wiederholt im Veda als identisch mit der vâc bezeichnet zu werden pflegt, und letztere, die vâc, das schöpferische Wort es ist, welches ebendasselbst oft genug als das von Praj. zur Schöpfung verwendete Instrument erscheint. Wie Praj. sprach, so geschah's, so stand es da, daher gilt denn das Wort, die Sprache ge-

radezu als die schöpferische Thätigkeit selbst verrichtend. So im Veda. Nach der Anschauung die hier vorliegt aber wäre es eben nicht die vâc, sondern die in dem mit der vâc identischen anushubh-Metrum verfaßte nṛisinha-Formel, mittelst deren Prajâpati „alles dieses was da irgend ist“ zu Tage gefördert hat. — Zu den Eingangsworten vgl. die über das Urwasser bereits oben pag. 2 angeführten Stellen, denen sich noch zahlreiche andere anreihen lassen<sup>1)</sup>. Auch das Lotusblatt ist daselbst bereits als Theil des vedischen Mythos nachgewiesen. Vollständig identisch aber kehren die drei ersten Abschnitte, resp. bis tapas taptvâ in 4, im Taitt. Âr. 1, 23, 1. 2 wieder<sup>2)</sup>, und sind hier eben offenbar als direkt von dort entlehnt anzusehen. — Die Vorstellung des Urwassers selbst hängt mit dem Sāṃkhya-Princip der Urmaterie zusammen, für welches sie nur ein plastischerer Ausdruck ist. Die Vedānta-Lehre dagegen von dem Urgeist findet in allen jenen zahlrei-

pati an die Spitze stellen. — Zu der Verherrlichung der anushtubh<sup>1)</sup> in 5. 6 s. diese Stud. 8, 89. Die Bezeichnung des Weltalls als ānushṭubha bezieht sich wohl auf die Vierzahl der Weltgegenden. Die Wendung anushtubho vâ° kehrt im Taittir. Âr. 9, 1ff. wieder (yato vâ imāni bhūtāni jāyante, yena jātāni jīvanti, yat prayanty abhisamviçanti, tad vijijnāsva, tad brahmeti) und ist wohl von da entlehnt (s. auch unten 3, 2, 1). — Das Citat in 6 bezieht sich vermuthlich auf die Zusammensetzung irgend eines mit einem anushtubh-Verse beginnenden und schließenden Canons (çastra): der Schlusssatz paramā vâ eshâ° findet sich Taittir. S. 5, 4, 12, 1 vor.

Die folgenden §§. schildern in wirrer Confusion und Willkürlichkeit die gewaltige Hoheit des dabei als sāman, Lied, bezeichneten nārasinha-Spruches, indem sie theils jedem der vier pāda (Versviertel) desselben je ein Viertel der Welt und ihres Inhaltes zuweisen, theils anderweitige ānga, resp. Glieder desselben, Zuthaten dazu aufzählen, theils die einzelnen Worte resp. Silben in mannichfacher Verschränkung aufführen und dabei stets den Wissenden (unter gewissen Restriktionen indess) hohe Belohnungen versprechen. Unter diesen Verheißungen nimmt die der „Unsterblichkeit“ die Hauptrolle ein. In diesem Versprechen der Unsterblichkeit liegt wohl ein volksthümliches Element, da es den sonstigen brahmanischen Begriffen von moksha widerstreitet (s. oben p. 47). Uebrigens wird daneben auch geradezu die vollständige Identität mit (d. i. Absorption in) mahāviṣṇu verheissen.

<sup>1)</sup> In 5 liegt offenbar einmal durch Mißverständniß, resp. durch Verwechslung mit ānushṭubha, die Form ānushṭubh vor (in jāyante ānushṭubhā steht).

## §. 2.

1. sasāgarām saparvatām saptaadvīpavatīm <sup>1)</sup> prithvīm, tat sāmnoḥ <sup>2)</sup> prathamam pādām jānīyāt | 2. sagandharvāpsarogapasevitāntarikābam, tat sāmno dvitīyam p. j. | 3. vasurudrādityaiḥ sarvair devaiḥ sevītām divam, tat sāmnoḥ tritīyam p. j. | 4. brahma svarūpam <sup>3)</sup> nirañjanam paramavyomnikam, tat sāmnaḥ caturtham p. j. | 5. yo jānīte so 'mṛitatvam ca gachati | 6. ṛigyajuṣāmātharvāṇaḥ catvāro vedāḥ sāṅgāḥ saçākḥaḥ catvāraḥ pādā bhavanti | 7. kiṁ dhyānam? kiṁ daivatam? kāny aṅgāni daivatāni? kiṁ chandah? ka ṛishir iti || 2 ||

1. „Die sieben dvīpa enthaltende Erde sammt Meeren und Bergen — dies erkenne man als den ersten pāda des sāmna: — 2. den von den mit den Gandharven vereinten Apsaras-Schaaren gehegten Luftraum — dies erkenne man als den zweiten p. des s.: — 3. den von allen Göttern, den vasu, rudra, Aditya gehegten Himmel — dies erkenne

turnām sāgarānām tu nadīnām ca çatasya tu | abhishe-  
kāya rājnas tu toyam ābrītya yatnataḥ 4, 3., trisāgarāntā  
vasudhā 25, 26, saptasāgaramekhalām prithivīm 3, 2. Ebenso  
ist auch die unten in 5, 2, 13 nochmals wiederkehrende Vor-  
stellung von den sieben dvīpa eine sekundäre: die äl-  
tere Zeit kannte nur deren vier: s. diese Studien 3, 123. 48.  
Die im Petersburger Wörterbuch angeführten Stellen aus  
dem M. Bhār. (2, 299. 6, 404. 8, 4735. 13, 4623) haben die Sie-  
benzahl, nur eine (6, 208) die alte Vierzahl: vgl. noch Ath.  
Par. 13, 3. 16, 1 saptadvīpām vasundharām (und die eben  
citirte Stelle saptasāgaramekhalām), saptadvīpā vasumatī Ci-  
tat bei Çamkara zu Vedāntas. p. 60., Çākunt. v. 192. Die  
Vermuthung liegt nahe, daß die Siebenzahl mit den sie-  
ben Planeten in Verbindung steht. Die völlige Identität  
dieser Form des dvīpa-Systems mit dem der 7 Keshvar's  
der Parsen habe ich bereits in den Ind. Skiz. p. 108 berührt,  
resp. daselbst die Vermuthung aufgestellt, daß der gemein-  
same Ursprung beider Systeme bei den Chaldäern zu suchen  
sei<sup>1)</sup>. — Unter sāman ist hier offenbar der ganze Credo-  
spruch zu verstehen. — 4. Also sogar „das sich selbstgestal-  
tende brahman“ selbst ist nur dem vierten Theil der nṛi-  
sinha-Formel gleichstehend! — Dem gegenüber fällt die in  
6. vorliegende Versicherung der Identität der vier pāda  
derselben mit den vier veda ziemlich ab: dieselbe sieht in  
dieser Form überhaupt wie ein späterer Zusatz aus, da  
sie ziemlich abrupt dasteht: sie wird übrigens von Sāyana  
(Einkl. zum Rik pag. 2, 12 ed. Müller) als in der Tāpanī-  
yopanishad befindlich citirt, resp. garantirt. — Die Fragen  
in 7, auf welche gar keine Antwort folgt, sind auch ihrem

<sup>1)</sup> s. jetzt Spiegel, Erân pag. 256. Bréal de la géogr. de l'Avesta  
p. 12—15 (Journ. As. 1862 extrait no. 6).

ganzen Tenor nach ziemlich räthselhaft: was soll kiṃ dhyānam und kāṇy aṅgāni daivatāni bedeuten? Die anderen drei Fragen nach der Gottheit, dem Metrum und dem ṛishi der nṛsiṅha-Formel sind, was Gottheit und Metrum betrifft, ziemlich überflüssig, da diese ja vorliegen: und bleibt also nur der ṛishi übrig, über den wir nun aber eben keine Antwort erhalten. Es macht jedenfalls dieser Absatz den Eindruck einer alten Marginalglosse, welche über den nārasīṅha mantrarāja ānuṣṭubha nach Art eines vedischen Verses Auskunft verlangte.

## §. 3.

1. sa hovāca | 2. sa yo ha vai tat sāvitrasyā 'aṣṭā-  
kṣharam padam priyābhishikṣtam tatsāmno<sup>1)</sup> 'ṅgam veda,  
priyā haivā 'bhishicyate | 3. sarve vedāḥ prapavādikṣa,  
(sa yo ha vai) tam prapavam tatsāmno 'ṅgam veda, sa  
trīṇ lokān jayati | 4. caturviṃṣatyakṣharā mahālakṣmīr

Glied dieses sâman's kennt, mit Heil wird er gesalbt. — 3. Alle Veda beginnen mit dem pranava (dem om). (Wer da) diesen pranava als Glied dieses sâman's kennt, der er-siegt die drei Welten. — 4. Vierundzwanzig Silben hat das „hohes Glück“ (genannte) yajus. (Wer dieses) als Glied dieses sâman's kennt, der wird Leben, Ruhm, Ruf, Wissen, Herrschaft besitzend. — 5. Drum erkenne man dieses sâman sammt seinen Gliedern. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. Die sâvitṛī, den pranava, das yajus-Glück verbaten sie (wörtlich: wünschten sie nicht) einer Frau oder einem çûdra (mitzutheilen). — 8. Als zweiunddreißigsilbig erkenne man das sâman. — 9. wie 6. — 10. Falls die sâvitṛī, das Glück-yajus, den pranava eine Frau (oder) ein çûdra kennen lernt, der stirbt und geht nieder (zur Hölle?). — 11. Darum sagt man es (einem Solchen) durchaus nicht. — 12. Sagt es aber (doch Einer), der Lehrer stirbt dadurch eben (sofort) und geht nieder.“

Dieser §. wird durch die Eingangsworte als eine Antwort markirt, also etwa als eine Antwort auf eine der in 2, 7 enthaltenen Fragen, zu denen er indessen in keiner Weise paßt. Sein Inhalt beschäftigt sich eben mit einem ganz andern Gegenstande, mit der Aufzählung nämlich verschiedener aṅga, Glieder, Zuthaten, des als sâman bezeichneten mantrarāja. Danach geht demselben ein achtsilbiger an Savitar gerichteter Spruch (in 2 Neutr., in 7 und 10 Feminin.), sodann der omkāra, endlich noch ein 24silbiges als mahālakṣmī markirtes yajus vorauf, gehört ihm resp. zu. Wir werden hierüber im Verlauf (4, 1. 2) nähere Auskunft erhalten, wobei dann noch als viertes aṅgam eine nṛisinha-gāyatrī hinzutritt. Zu unterscheiden von diesen

aṅgamantra sind die in 2, 3 verhandelten fünf aṅga-Sprache. — Die hiesige Darstellung ist übrigens theils sehr elliptisch, wird grammatisch nur verständlich, wenn man die von mir in Klammern beigefügten Zusätze adoptirt, theils in den Verheißungen an den, der also weiß, sehr ausführlich. — 4. āyurya° ist eine völlig ungrammatische Bildung: das Affix vant ist als zweites Glied eines Compositums behandelt (wie yukta etwa). — Von Wichtigkeit ist das Verbot in 7. und 10., diese Lehre einer Frau oder einem çādra<sup>1)</sup> mitzutheilen<sup>2)</sup>. Bei sonstigen Upaniṣad ist ja der Charakter als Geheimlehre ganz in der Ordnung und wird oft genug eingeschärft: bei einer sektarischen Up. aber, wie dies doch die vorliegende ist, ist derselbe in hohem Grade auffällig. Wir finden dieselbe esoterische Exklusivität im nächsten §. (4, 9. 10) wieder, und ist sie offenbar wohl (s. p. 67) mit als Ursache dafür anzusehen, daß die Sekte der Nṛsiṅha-Verehrer nie zu einem größe-



rāt svarāt virāt, tat sāmnaḥ prathamam pādam jānīyāt |  
 3. ṛigyajuhśāmātharvarūpāḥ sūryo 'ntar āditye hiraṇma-  
 yaḥ puruṣas, tat sāmno dvitīyam p. j. | 4. ya oṣa-  
 dhīnām <sup>1)</sup> prabhavati tārāpatiḥ somas, tat sāmnaḥ tritī-  
 yam p. j. | 5. sa brahmā sa çivaḥ sa hariḥ se 'ndraḥ so  
 'gnīḥ so 'kṣharas paramaḥ svarāt, tat sāmnaḥ caturtham  
 p. j. | 6. yo jānīte, so 'mṛitatvaṃ ca <sup>2)</sup> gachati | 7. om  
 ugram prathamasyā "dyam, jvalan <sup>3)</sup> dvitīyasyādyam,  
 nṛisīḥ <sup>4)</sup> tritīyasyādyam, mṛityu <sup>5)</sup> caturthasyā "dyam  
 sāma jānīyāt | 8. wie 6. | 9. tasmād idam sāma yatra  
 kutracin nā "casṭe | 10. yadi dātum apeksṣate, putrāya  
 çuçrūṣhave dāsyaty, anyasmai çisṣyāya veti || 4 ||

1. „Prajāpati sprach. — 2. Agni ferner, die Götter,  
 dieses All, alle Wesen, die prāṇa nämlich, die Thiere, die  
 Nahrung, das Unsterbliche, der samrāj, der svarāj, der vi-  
 rāj, — dies erkenne man als den ersten pāda (Fuß, Vier-  
 tel) des sāmān. — 3. Der die Gestalt von ṛic, yajus, sā-  
 man, atharvan Habende, die Sonne, der goldene Mann in  
 der Sonne drinnen, — dies erkenne man als den zweiten  
 pāda des sāmān. — 4. Der Sterneherr Soma (Mond), der  
 über die Kräuter herrscht, — dies erkenne man als den  
 dritten p. des s. — 5. Er ist Brahman, er Çiva, er Hari,  
 er Indra, er Agni, er der unvergängliche höchste svarāj, —  
 dies erkenne man als den vierten p. des s. — 6. Wer  
 es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. (Die  
 Silben) ugram, jvalan, nṛisīḥ, mṛityu erkenne man als das  
 erste sāmān <sup>6)</sup> des ersten, zweiten, dritten, vierten (pāda). —

<sup>1)</sup> ya shadhī° A.<sup>2)</sup> °tatva A.<sup>3)</sup> jvalantam A.<sup>4)</sup> nṛisīḥam A.<sup>5)</sup> mṛityum A.<sup>6)</sup> hier wie in §§. 5—7 hat sāmān offenbar eine andere Bedeutung als die bisherige, bezeichnet eben nur je die Einheit zweier akshara: diese Zahl

8. wie 6. — 9. Darum sage man dies Sāman nicht überall hin. — 10. Wenn (Einer) es mitzutheilen wünscht, der mag es seinem Sohne, falls er es zu hören begierig, mittheilen, oder einem andern Schüler.“

Auch dieser §. beginnt mit einer ähnlichen Einleitung, wie der vorhergehende, nur daß hier noch speciell Prā-jāpati als die Quelle der folgenden Lehren angegeben wird. — 2. Die Wörter samrāj, svarāj und virāj, die hier offenbar irgend eine Stufe des Demiurgen bezeichnen (wie ja virāj sonst stets eine dergl. Verwendung hat) sind hierbei wohl auf √rāj, leuchten, zurückzuführen: dagegen für die Wiederholung des Wortes svarāj in 5 ist wohl „Selbsterherr“ (√rāj, regere) die geeignetste Auffassung. — 4. tārapati ist ein Wort der epischen Zeit, resp. Sprache. — 5. Die Worte sa brahmā bis svarāt finden sich zuerst im Taitt. Ār. 10, 13 vor, s. diese Stud. 1, 79<sup>1)</sup>. 2, 99, sind daher hier wohl von dort entlehnt, kehren übrigens als eine Art formula so-

## §. 5.

1. kaḥirodārnavaçâyinaṃ nṛikesariṃ yogidhyeyam paramam padam sāma jānīyat | 2. yo jānīyāt so 'mṛitvatvaṃ ca gachati | 3. vīram prathamasyā 'rdhāntyaṃ, tam sa dvitīyasyā 'rdhāntyaṃ, ham bhī tṛitīyasyā 'rdhāntyaṃ, -mṛityuṃ caturthasyā 'rdhāntyaṃ sāma jānīyāt | 4. wie 2. | 5. tasmād idam sāma yena kenacid ācāryamukhena yo jānīte, sa tenaiva saṃsārān mucyate, mocayati, mumukshur bhavati | 6. jāpāntenaiva<sup>1)</sup> çartreṇa devatādarçanam karoti | 7. tasmād idam eva mokṣadvāram<sup>2)</sup> kalaṃ, sā 'nyeshāṃ bhavanti | 8. tasmād idam sāma jānīyāt | 9. yo jānīte sa mumukshur bhavati || 5 ||

1. „Den im Milchmeere ruhenden Mann-Löwen, den von den Yogin zu sinnenden höchsten Ort erkenne man als das sāman. — 2. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) vīram, tam sa, ham bhī, mṛityuṃ erkenne man je als das letzte sāman der (ersten) Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pāda). — 4. wie 2. — 5. Drum wer dies sāman durch irgend welchen Lehrmann erkennt, der wird dadurch eben aus dem saṃsāra (Kreislauf der Welt) erlöst, er erlöst (Andere?), er wird nahe der Erlösung. — 6. Mit dem Ende des Murmels (desselben) gelangt er mit dem (irdischen) Leibe zum Schauen der Gottheit. — 7. Drum ist dies allein die Thür zur Erlösung im Kali(-Zeitalter). Anderen ist keine (Thür zur Erlösung offen). — 8. Drum möge man dies sāman erkennen. — 9. Wer es erkennt wird nahe der Erlösung.“

Die Wörter kaḥiroda, nṛikesari (nicht einmal 'ri), yo-

<sup>1)</sup> ? jāpāntenaiva A.

<sup>2)</sup> ? māṃsa A.

gin, saṃsāra (s. 2, 1, 1), kali<sup>1)</sup>), mokṣadvāra sind für die Abfassungszeit charakteristisch. — Ueber die vedischen Vorstufen der Vorstellung von dem Ruben Viṣṇu's auf dem Meere resp. Milchmeere s. das oben p. 2 Bemerkte.

## §. 6.

1. ṛitam satyam param brahma puruṣam nṛikesarivigraham kṛiṣṇapiṅgalam<sup>2)</sup> ūrdhvaretam virūpākṣam<sup>3)</sup> cāmkaram nīlālohitam<sup>4)</sup> pinākinam hy, amitadyutir īṣāṇaḥ, sarvavidyānām īṣvaraḥ, sarvabhūtānām brahmā 'dhipatir, brahmaṇo 'dhipatir<sup>5)</sup> yo Yajurvedavācyaḥ, tam sāma jānīyāt | 2. yo jānīyāt, so 'mṛitatvam ca gachati | 3. mahā prathamāntārdhasyā "dyam, rvato dvitīyāntārdhasyā "dyam, śhaṇam tṛitīyānt", namā caturthānt" sāma jānīyād | 4. wie 2. | 5. tasmād idam saccidānandamayam param brahmā | 6. tam eva vidvān amṛita iha bhavati | 7. tasmād idam sāṅgam sāma jānīyād | 8. wie 2. || ॐ ||

erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) mahâ, rvato, shanā, namâ erkenne man je als das erste sâman der zweiten Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Darum ist dies (sâman) das aus Wesenheit, Geist, Wonne bestehende höchste brahman. — 6. Wer diesen eben erkennt, wird hier (schon) unsterblich. — 7. Drum möge man dies sâman sammt Gliedern erkennen. — 8. wie 2.“

1. vighra in der Bedeutung Gestalt, Körper (zuerst Maitrâya. Upan. 6, 16) und die apokopirte Form ūrdhvareta (statt \*tas) sind sprachlich bemerkenswerth. Die prägnant dem Çiva zugehörigen Namen kṛṣṇapiṅgala<sup>1)</sup>, ūrdhvareta<sup>2)</sup>, virūpākṣa, çamkara, nīlālobita, pinākin beweisen in ihrer hier vorliegenden Identifikation mit nṛikesarin, daß die Upanishad es auf eine Vereinigung der çiva-itischen Sekte mit der viṣṇu-itischen abgesehen hat. — Was das hi nach pinākinam soll, ist unklar: man erwartet statt dessen vielmehr yaḥ. — Wenn speciell der Yajurveda als die Quelle der hier vorliegenden Kunde eines noch über Brahman hinausgehenden Herrn angegeben wird, so ist der Grund dafür wohl in den mehrfachen Entlehnungen, die sich in unserer Upanishad aus dem Taitt. Veda, insbesondere dem Taitt. Āraṇy. vorfinden, zu suchen, wie denn in letzterem ja theils der Name des nṛsiṅha überhaupt zuerst, in der Form nārasinḥa übrigens (10, 1, 7), uns entgegentritt, theils ja auch der größte Theil gerade unseres Absatzes (s. p. 84 n.) daraus entlehnt ist. — 6. Das Masc. tam be-

<sup>1)</sup> nach Sâyana zu Taittir. Āraṇyaka bezieht sich dieser Name auf die androgyns Gestalt des Gottes, dakṣiṇe maheçvarabhāge piṅgalavarṇaḥ, umābhāge kṛṣṇavarṇaḥ.

<sup>2)</sup> vgl. ūrdhvaliṅga Taitt. Ār. 10, 16.

sieht sich wohl auf denselben Gegenstand, wie das tam am Schlusse von 1.

§. 7.

1. viçvasrija etena vai viçvam asrijanta, yad viçvam asrijanta tasmād viçvasrijo, viçvam enān<sup>1)</sup> an prajāyate | 2. brahmanāḥ sāyujyam salokatām<sup>2)</sup> jayati, tasmād idam sāmāgam sāma jānīyāt | 3. yo jānīyāt, so 'mṛitatvam ca gachati | 4. viṣṇum prathamasyā 'ntyam mukham dvitīyasyā 'ntyam bhadram tṛtīyasyā 'ntyam myaham catvarthasyā 'ntyam sāma jānīyād | 5. wie 3. | 6. yo 'an sāma<sup>3)</sup> veda yad idam kim oātmani brahmany ānuṣṭubham jānīyād | 7. wie 3. | 8. strīpūṣor vā ya iha sthātum apakāṣate sa sarvaiçvaryam dadāti | 9. yatra kutrā 'pi mriyeta dehānte devaḥ param brahma tārakam vyācaṣṭe yonā 'mṛitibhūtvā so 'mṛitatvam ca gachati | 10. tasmād idam sāma madhyagam (?) jayati, tasmād idam sāmāgam prajāpetir ya evam vede- | 11. 'ti mahopanishad | 12. ya

als das letzte sāman des ersten, zweiten, dritten, vierten (pāda). — 5. wie 3. — 6. Wer dort das sāman (?) weiß, erkenne (all) dieses was irgend ist in sich selbst (im ātman), im brahman, als anuṣṭubh-artig. — 7. wie 3. — 8. Oder wer, sei es ein Weib, sei es ein Mann, hier zu bleiben trachtet, (dem) giebt er (der ānuṣṭubha mantra?) Allherrechaft: — 9. und wo irgend er stirbt, (dem) erklärt der (darin verherrlichte) Gott am Ende des Leibes das höchste rettende brahman, wodurch er unsterblich werdend auch eingeht zur Unsterblichkeit. — 10. Darum ersiegt dieses sāman das in der Mitte Befindliche (?): darum ist dieses sāman-Glied, ist prajāpati, wer also weiß. — 11. Dies ist die große Lehre. — 12. Wer diese große Lehre kennt, wird auch, wenn er nur einmal dazu sich vorbereitet hat, mahāvishṇu. — 13. mahāvishṇu wird, wer also weiß. — 14. Dies ist die große Lehre.“

1. Dieser Absatz hat hier eigentlich gar keine rechte Stelle, und verdankt seine Aufnahme wohl nur der Absicht, der ganzen Darstellung ein möglichst feierliches, vedisches Gepräge zu geben, die nārasiṃha-Formel resp. in das vedische Ritual einzureihen. In ihrer ursprünglichen Form beziehen sich diese Worte nämlich eben gar nicht auf sie, sondern auf das 1000 Jahr dauernde Opfer (sahasrasamvatsaram) der viṣvaśrij, sind resp. (nebst dem Anfange von 2) ein direktes Citat aus Taittir. Br. 3, 12, 2, 8 (vergl. Pañcav. 25, 12, 2, 6): etēna vai viṣvaśrija idāṃ viṣvam aśrijanta | yād viṣvam aśrijanta tāsmād viṣvaśrijaḥ | viṣvam enān ānu prājyate, brāhmaṇaḥ sāyujyam salokātām yanti. Vergl. über ähnliche Verbrämungen, nach Art der Atharva Samh., das ob. p. 73 zu 1, 1 Bemerkte. — 2. brahmaṇaḥ sāyujyam salokātā ist eine vedische Vorstellung, die in den Brāhmaṇa

(s. Çāṅkhāy. Br. 21, 1. Pañcav. 25, 18, 6. Taittir. Ār. 10, 14. Çatap. 11, 4, 4, 2—7. diese Stud. 1, 396—403) vielfach sich findet, in späterer Zeit aber gar keinen rechten Sinn mehr hat: hier indessen, wo wir sahen, daß Unsterblichkeit als Lohn verheißen wird, ist auch sie am Platze, obschon immerhin obsolet, und nur auf Grund des Citates beibehalten. — 6. Den verderbten Eingang dieses Satzes vermag ich nicht sicher zu restituieren. — 8. In Widerspruch mit 3, 7 erscheint hier also der nṛasiṅha-Spruch auch als Frauen zugänglich. — 9. Vgl. Rāmottaratāp. 1, 4. — 10. madhyagam ist mir unklar: auch bin ich unsicher ob ich den Schluß des Absatzes richtig verstanden. — 12. Unmittelbare Gleichheit mit, d. i. wohl direktes Aufgehen in, Mahāvishṇu ist der Lohn.

Zweite Upaniṣad.

§. 1.

1. devā ha vai mṛtyoḥ pāpmanah<sup>1)</sup> saṃsārāc ca 'bi-



kreislauf fürchtet, der nehme diesen dem narasiṅha geweihten Spruchkönig in anusṭubh in Empfang, so besiegt er den Tod, überschreitet das Böse, überschreitet den Weltkreislauf.“

Die Verherrlichung der Formel, resp. ihrer einzelnen Bestandtheile, bildet mit allen möglichen Spielereien auch den Gegenstand dieser zweiten Upanishad. — 1. Ueber das Böse, resp. den Bösen, pāpman, s. das unten zu §. 6 des uttaratāp. Bemerkte. — 2. Die Kenntniß der Formel ist hier an keine weiteren Bedingungen geknüpft, erscheint vielmehr als allgemein zugänglich und wirksam.

### §. 2.

Dieser §. enthält eine Identifikation der vier pāda der Formel mit den vier mātṛā des praṇava, sowie eine Aufzählung der je entsprechenden vier Welten, Veda, Götterklassen etc., ist resp. (mit ganz geringfügigen Differenzen) völlig identisch in das uttaratāpanīya §. 3, 2—5 aufgenommen, wo indeß am Schlusse der vier Abschnitte je noch ein specieller Zusatz sich findet. Ich theile hier zwar Text und Uebersetzung mit, verweise aber für die Erklärung der einzelnen Ausdrücke auf unten.

1. tasya ha praṇavasya yā pūrvā mātṛā pṛithivy akāraḥ sa ṛigbhir ṛigvedo brahmā vasavo gāyatrī gārhapatyah sâ prathamah pādo bhavati | 2. dvitīyā 'ntariksham ukāraḥ sa yajurbhir yajurvedo vishṇû <sup>1)</sup> rudrās trisṭub dakshināgniḥ sâ dvitīyah pādo bhavati | 3. tṛitīyā dyaur makārah sa sāmabhiḥ sāmavedo rudra ādityā <sup>2)</sup> jagaty āhavanīyah sâ tṛitīyah pādo bhavati | 4. yā 'vasāne 'sya caturthy ardha-

<sup>1)</sup> vishṇu A.

<sup>2)</sup> rudrādityā A.

mātrā sā somaloka omkārah<sup>1)</sup> so 'tharvanair mantrair athar-  
vedaḥ samvartako 'gnir maruto virāḍ ekarishir<sup>2)</sup> bhāsvati,  
sā sāmnaḥ caturthaḥ pādo bhavati || 2 ||

1. „Die erste mātrā des pranava, die Erde (selbst) ist  
der a-Laut: mit den ṛis ist er der ṛigveda, der brahman,  
die vasavas, die gāyatrī, das Hausfeuer. Sie ist der erste  
pāda (des sāmna, d. i. des nṛisīṅha-Oredo). — 2. Die zweite  
(mātrā), die Luft (selbst) ist der u-Laut: mit den yajus ist  
er der yajurveda, ist viśṇu, die rudrā, die triśtubh, das  
südliche Feuer. Sie ist der zweite pāda. — 3. Die dritte (mā-  
trā), der Himmel (selbst) ist der m-Laut: mit den sāman  
ist er der sāmaveda, ist rudra, die ādityās, die jagati,  
das Opferfeuer. Sie ist der dritte pāda. — 4. Die am  
Schlusse befindliche vierte Halb-mātrā desselben ist die  
Mondwelt, der (ganze) om-Laut<sup>3)</sup>: er ist mit den athar-  
vana-Sprüchen der atharvaveda, ist das (die Welt) zusam-  
menrollende Feuer, die marutas, die virāj (Metrum), das

§. 3.

1. ashtāksharah prathamah pādo bhavaty, ashtāksharāḥ trayah pādā, evaṃ dvātriṅśad akṣharāṇi sampadyante, dvātriṅśad akṣharā vā <sup>1)</sup> anushtubh bhavaty, anushtubhā sarvaṃ idam sṛiṣṭam, anushtubhā sarvaṃ upasaṃhṛitam | 2. tasya hi pañcā 'ṅgāni bhavanti, catvāraḥ pādāḥ catvāry aṅgāni, sapraṇavam sarvaṃ <sup>2)</sup> pañcamam bhavati | 3. om hṛidayāya namaḥ, om çirase svāhā, om çikhāyai vauśaṭ, om kavacāya hum, om astrāya phad iti | 4. prathamam prathamena yujyate, dvitīyaṃ dvitīyena, tṛitīyaṃ tṛitīyena, caturtham caturth[ena, pañcamam pañcamena] <sup>3)</sup>, vyatishaktā vā ime lokāḥ, tasmād vyatishaktāny aṅgāni bhavanti | 5. om ity etad akṣharam idam sarvaṃ, tasmāt pratyakṣharam ubhayata omkāro bhavati- | 6. 'ty akṣharāṇāṃ nyāsam upadiṣanti brahmavādinah || 8 ||

1. Verherrlichung des anushtubh-Metrums der Formel. — 2. „Dieselbe hat fünf Glieder; die vier pāda entsprechen deren vier, und das Ganze mit dem praṇava dem fünften. — 3. 4. (Da sie nämlich ein Spruchkönig ist, so hat sie eben auch ein Herz, einen Kopf, eine Haarlocke, çikhā, einen Panzer, eine Waffe: und) diese fünf Glieder, resp. die ihnen geweihten, in 3 aufgezählten Sprüche werden (mit den in 2 genannten Fünf, den vier pāda und dem Ganzen, der Reihe nach) je das erste mit dem ersten, das zweite mit dem zweiten etc. verbunden: denn diese (drei) Welten sind in einander verflochten: darum so auch die aṅga. — 5. Das Wort om ist das All, darum wird bei jeder Silbe vorher und nachher om gesagt. — 6. So lehren die Brahmavādin die Niedersetzung (Niederschreibung) der Silben (der Formel).“

<sup>1)</sup> fehlt A., confic.

<sup>2)</sup> pādā catvāry . . . sarvaṃ A.

<sup>3)</sup> \* na p. p. fehlt A., confic.

Die in 3 angegebenen mystischen fünf Glieder, mit den dazu gehörigen Formeln<sup>1)</sup>, führen uns mitten in das tantra-Ritual hinein, sind resp. fortan bei jedem sektarischen Credo wiederkehrend<sup>2)</sup>. In dem Rāma-Tāp. 1, 2, 6 werden sechs dgl. erwähnt: nach dem schol. ist zu den obigen fünf das Augenpaar als sechstes (resp. der Reihe nach als vorletztes) hinzutretend. So auch, indessen mit noch weiteren (vorangetretenen) Zuthaten der mālāmantra der Bhagavadgītā, s. Lassen in der sec. ed. der Schlegel'schen Bhag. p. 290 und vergl. Bhāg. Pur. 6, 2, 7. 2. — 6. brahmavādinā ist ein obsoleter, besonders im Yajurveda gebräuchlicher Ausdruck, offenbar hier wie in 1, 10 und 3, 1, 6 gewählt, um dessen Anschein und Eindruck hervorzuheben.

Nach 3—6 wird also der erste pāda z. B. (ugram vīram mahāvishnum), unter Hinzufügung von om hṛdayāya namaḥ, etwa so niedersetzen sein: om u om, om gram om, om

sthānam, mahāvishṇum tṛtīyam jvalantam caturtham  
sarvatomukham pañcamam nṛsiṅham śaṣṭham bhī-  
ṣhaṇam septamam bhādrām aṣṭamam mṛityumṛi-  
tyum<sup>1)</sup> navamam namāmi daṣamam aham ity ekādaṣam  
sthānam jānīyād | 4. wie 2. | 5. ekādaṣapadā vā anushtub-  
bhavaty, anushtubhā sarvam idam sṛiṣṭam anushtubhā sar-  
vam upasambrītam tasmāt sarvam idam ānushtubham jā-  
nīyād | 6. wie 2 || 4 ||

Aufzählung der einzelnen elf Wörter, welche die For-  
mel bilden. In dem uttaratāp. wird das dritte Wort mahā-  
viṣṇum in zwei Wörter geteilt, so daß in summa zwölf  
Wörter sich ergeben, obschon die Elfzahl auch dort noch  
durchbricht, s. ekādaṣātmānam in 4, 2.— 5. Vgl. 3, 1.

## §. 5.

1. devā ha vai prajāpatim abruvann, atha kasmād  
ucyata ugram iti, sa hovāca prajāpatir, yasmāt svama-  
himnā sarvān lokān sarvān ātmanah sarvāni bhūtāny ud-  
grihnāty aśramam sṛijati visṛijati vāsayaty udgrāhyate  
udgahyate<sup>2)</sup>, „stuhi ṣrutam gartasadam yuvānam mṛigaṃ  
na bhīmam upahatnum<sup>3)</sup> ugram | mṛidā<sup>4)</sup> jaritre siṃha<sup>5)</sup>  
stavāno 'nyam te asman nivapantu<sup>6)</sup> senāḥ“ (R. 2, 23, 11.  
Ts. 4, 5, 10, 4), tasmād ucyata ugram iti | 2. atha ka-  
smād ucyate vīram iti, yasmāt svamahimnā..... bhūtāni vī-  
rayati<sup>7)</sup> virāmayaty aśramam s. vis. vāsayati, „yato vīrah  
karmanyah sudakṣho yuktagrāvā jāyate devakāmah“ (R. 3,  
4, 9), tasmād ucyate vīram iti | 3. atha kasmād ucyate

<sup>1)</sup> bloe mṛityum A.<sup>2)</sup> ob udgrihyate?<sup>3)</sup> upahartum A.<sup>4)</sup> mṛilā R. Ts. <sup>5)</sup> rudra R. Ts. Der Vers ist eben an rudra gerichtet.<sup>6)</sup> asmin nivapantu A.<sup>7)</sup> vīramati A. Am nächsten läge viramati, das aber als intransitiv zu den Accusativen nicht paßt.

mahāvishṇum iti, yaḥ sarvān lokān vyāpnoti vyāpayati  
 sneho yathā palalapindam otaṣṛotam anuprāptam vyati-  
 shakto vyāpyate vyāpayate, „yasmān na jātaḥ <sup>1)</sup> pero anye  
 'sti <sup>2)</sup> ya āviveṇa <sup>3)</sup> bhuvanāni viṣvā | yasmād anyan na  
 param kim canā 'sti <sup>4)</sup> | prajāpatiḥ prajābhiḥ samvidānas <sup>5)</sup>  
 tṛṇi jyotiṣhi sacate na shodhaṭi“ (Va. 8, 22, 3. Čākhāy.  
 pr. 9, 4, 2), tasmād ucyate mahāvishṇum ity | 4. atha ka-  
 smād ucyate jvalantam iti, yasmāt svamahimā <sup>6)</sup>.....bhū-  
 tāni svatejasā jvalati jvalayati jvalyate <sup>7)</sup>, „savitā pra-  
 savitā dīpto dīpayan dīpyamāno jvalan jvalitā <sup>8)</sup> tapas-  
 vitapan samtapan rocane rocamānaḥ pōbhanah pōbhamaṇah  
 kalyāṇas <sup>9)</sup>“ (Taittir. Br. 3, 10, 1, 2), tasmād ucyate jvalan-  
 tam ity | 5. atha kasmād ucyate sarvatomukham iti,  
 yasmād atīndriyo 'sti <sup>10)</sup> sarvataḥ paṇyati sarvataḥ ṣṛṇoti  
 sarvato gachati sarvata ādatte sarvagaḥ sarvatas tishṭhaty,  
 „ekah purastād ya idam babhūva yato babhūva bhuvana-  
 sya gopā(h) | yam apyeti bhuvanam sāmperāye <sup>11)</sup> namāmi

akṣaram bhavati, „pra tad viśva(h) stavate vīryeṇa mṛige  
 sa bhūtaḥ kṛccho girishāḥ | yasyorukha triśu vikramo-  
 nṣhv adhi kṛhiyanti bhavantaḥ viṣvā“ (R. 1, 14, 2), ta-  
 smād ucyate nṛsiṅham ity | 7. aṥha kasmād ucyate bhī-  
 śaṇam iti, yasmād yasya <sup>1)</sup> rūpaṃ dṛiṣṭvā sarve drvāḥ  
 sarvāḥ bhūtāni bhūtyā pakīyante svayam yataḥ kutapa-  
 na bībhēti, „bhīśā 'smād vātāḥ pavate bhībhēdēti str-  
 yaḥ | bhīśā 'smād agniḥ candraḥ ca mṛityur dhīvati  
 pūṣaṇaḥ“ (Taitt. Ār. 8, 8) <sup>2)</sup>, tasmād ucyate bhīśaṇam  
 ity | 8. aṥha kasmād ucyate bhadram iti, yaḥ svayam  
 bhadro bhūtvā sarvadā bhadram dadāti rocane rocana-  
 naḥ ṣobhanaḥ kalyāṇaḥ <sup>3)</sup>, „bhadram kṛcchbhāḥ ṣṛiṣṭ-  
 yama devā bhadram paṇyama 'kṛcchbhīr' <sup>4)</sup> yajatrāḥ | sthī-  
 rāḥ aṅgāḥ tucṣṭuvāṇaḥ tantubhīr vy aṣama devahitaṃ ya-  
 āyub“ (R. 1, 22, 2. Taitt. Ār. 1, 1, 1), tasmād u[cyate bha-  
 dram ity | 9. aṥha kasmād u[cyate mṛityumṛityum iti,  
 yasmād svabbaktānāṃ smṛita eva mṛityum apasmṛityum ca  
 nāṣyati <sup>5)</sup>, „ya ātmadā baladā yasya viṣva upāste praṣi-  
 śhaṇa yasya devāḥ | yasya chāyā 'mṛitaṃ yo mṛityu-  
 mṛityuḥ' <sup>6)</sup> kasmai devāya havishā vidhema“ (R. 10, 22, 2.  
 Va. 25, 12. Ta. 4, 1, 8, 4), tasmād ucyate mṛityumṛityum ity |  
 10. aṥha kasmād ucyate namāṃsti, yasmād yaṃ <sup>7)</sup> sarve  
 devā namanti mumukshavo brahmanvādinaḥ ca, „pra nāma  
 brahmanaspatir mantram namaty <sup>8)</sup> ukthyam | yasmin

<sup>1)</sup> man sollte asya erwarten! <sup>2)</sup> s. auch Kāṇ. Up. 2, 6, 3 Čak-  
 kara zu Vedāntas. p. 325. Lies: bhīśā ucyati strīṣṭ.

<sup>3)</sup> Zu rocane <sup>4)</sup> s. Taitt. Br. 3, 10, 1, 1 (oben Absatz 4), wo indels noch  
 ṣobhanaḥ noch ṣobhamānaḥ steht.

<sup>5)</sup> so A., dagegen akṣabhbhīr im Eingangsgebet (s. oben p. 69).

<sup>6)</sup> ? mācyati A. mit der Marke der Länge über dem m von zweiter  
 Hand, also mācyati. <sup>7)</sup> yasya mṛityuḥ R. Va. Ta.

<sup>8)</sup> man sollte es nam erwarten. Die Worte von yaṃ sarve ab werden  
 in Svapnoṣvara's Comm. zum Čāṇḍīyastotra 44 (p. 31 ed. Ballantyne) citirt  
 (und zwar als aus nṛsiṅhatāpini khaṇḍ 6!). <sup>9)</sup> vadaty R.

indro varuṇo mitro aryamā devā (o)kāśai cakrire“ (Rik 1, 40, 5), tasmād ucyate namāmiṣṭy | 11. atha kasmād ucyate 'ham ity, „aham ahami prathamajā ṛitasya<sup>1)</sup> pūrvam devebhyo amṛitasya nābhā<sup>2)</sup> | yo mā dadāti sa id eva mā "vā<sup>3)</sup>, aham annam annam adantam admi<sup>4)</sup>, aham viṣvam bhuvanam abhyabhūvam<sup>5)</sup>, suvarṇajyotir<sup>6)</sup> ya evam vedoty upaniṣat“ (Taitt. Ār. 9, 11) || 5 ||

iti dvitīyopaniṣat || 2 ||

In der Form eines Gespräches zwischen den Göttern und dem von diesen befragten Prajāpati erhalten wir hier einen ausführlichen Commentar zu den elf Wörtern, aus denen die Formel besteht, und zwar in der Weise, daß zunächst alle diese Wörter als Epitheta des höchsten Wesens etymologisch gedeutet werden, und darauf dann je zur Bekräftigung eine vedische Stelle citirt wird, welche das betreffende Wort oder wenigstens entsprechende Angaben enthält. Diese Citate sind meist dem Taitt. Yajus entlehnt,



2. 4. 6. 8. 10). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erklärung des Wortes nṛisinha in 6, weil sich aus ihr ergibt, was ja auch im Uebrigen aus dem ganzen Tenor der Upanishad erhellt, daß deren Verfasser von der avatāra-Legende, wonach Vishṇu als nṛisinha den Hiranyakaṣipu zerstückt habe, nicht die geringste Notiz nimmt. Es wird resp. nṛisinha, Mannlöwe, hier nur als heldenkräftigster (vīryatamah, sollte übrigens vīratamah oder vīryavatamah heißen!), trefflichster (çreshṭhatamah) unter allen Wesen erklärt<sup>1)</sup>, resp. für diesen danach rein auf einen Vergleich beruhenden Namen direkt auf die im Rik sich vorfindende Vergleichung des viṣṇu mit einem furchtbaren, schleichenden, in den Bergen hausenden Thiere rekurrt, ähnlich wie für den Beinamen ugra auf jenen Vers des Rik verwiesen wird, in welchem rudra als ein furchtbares reißendes Thier geschildert ist. — 9. Die Angabe, daß das bloße Denken an Nṛisinha, unter dem Beinamen mṛityumṛityu, von den an ihn Gläubigen (svabhaktānām) Tod und Abertod abwendet, ist für den sektarischen Charakter der Upanishad höchst bedeutsam.

## Dritte Upanishad.

## §. 1.

1. devā ha vai prajāpatim abruvann: ānushṭubhasya mantrarājasya nārasinhasya çaktim vījam no brūhi bhagava<sup>2)</sup> iti | 2. sa hovāca prajāpatir | 3. mâyā

<sup>1)</sup> vgl. z. B. nṛisinhau im Bhaṭṭikāvya 2, 41, vom schol. erklärt durch nṛasinhā v iva und s. Petersb. Wtb. s. v.

<sup>2)</sup> Diese hier im pūrvatāp. gebräuchliche (s. noch 4, 1, 1. 3, 1. 5, 1, 1) Vokativ-Form bhagava ist (s. Çat. 3, 2, 1, 20. 8, 3, 4. 11, 5, 5, 3. 10. 8, 4, 4. 5. 12, 9, 3, 7. 8. 14, 9, 2, 13. Pañcav. 13, 10, 8. Ait. Brāhm. 8, 24) die alterthümlichere, hier wohl eben absichtlich als obsolet gebrauchte, um da-

vā eshā nārasiṅhī sarvam idaṃ sṛijati, s. i. rakshati,  
 s. i. samharati, tasmān māyām etāṃ caktim vidyād | 4.  
 ya etām māyām caktim veda sa mṛityum jayati sa pāpmā-  
 naṃ tarati so 'mṛitatvam ca gachati mahatīm priyam aṇute |  
 5. mīmāṃsante brahmapādināḥ: hrasvā vā dīrghā vā plutā  
 veti | 6. yadi hrasvā bhavati, sarvam pāpmānaṃ dahaty  
 amṛitatvam ca gachati | 7. yadi dīrghā bhavati, mahatīm  
 priyam āpnuyād am. ca g. | 8. yadi plutā bhavati, jñāna-  
 vān bhavaty am. ca g. | 9. tad etad ṛishinoktam nidar-  
 ṣanam: „sa im pāhi ya ṛijishī tarutrah<sup>1)</sup>“ (R. 6, 17, 2),  
 „priyam lakṣmīm omalām<sup>2)</sup> amvikām gām<sup>3)</sup> shashthīm ca  
 yām indrasenety utāhus<sup>4)</sup>, tām avidyām<sup>5)</sup> brahmayonisva-  
 rūpām tām ihā "yushe ṣaraṇam prapadye" || 1 ||

Wie in der vorigen Upanishad (3, 2) Herz, Kopf, Haar-

mit einem vedischen Anstrich zu gewinnen. Das uttaratāp. hat dafür (U. 1. 15. 28) die jüngere Form bhagavan, oder gar die nominativische Construk-  
 tion bhagavān (7, 1 mit dem Verbum in der dritten Person. Die Form bha-

locke, Panzer und Waffe sind *minimā*-[*ṛc*]. von der damit identischen *minimā* selbst zugesprochen werden. Hier *çakti* die zugehörige Kraft. und *vijam* Samanant unter Anführung bestimmter Formeln steht. Die späteren dergl. Angaben fügen drittens noch ein *kilaka* hinzu es lassen zu Schlegels Bhagavadg. pag. 280. 41. wenn etwa zur Vervollständigung der Zeugungsapparate der *phal*us gemeint sein mag<sup>1)</sup> — Und zwar wird immer zunächst in §. 1 die *çakti* theils als die *māyā* der *manimā* resp. die ähnliche Erklärung Comkara's zu Vedāntasūtra p. 341. 342 und des schol. zu Bhagavadgītā bei Lassen *prati* pag. xiv) welche „alles dieses schafft, erhält und wieder zusammenzieht“ (zerstört) bezeichnet, theils wird von ihr ausgesagt, daß sie als „kurz, lang oder gedehnt“ aufgefaßt werden könne, was sich auf die Recitationen der betreffenden Formel beziehen muß, obwohl unklar bleibt, wie man sich dies zu denken hat. Sollte *çakti* hier etwa auch schon, wie zur Zeit des Rāmātāp. 1, 22. zugleich die letzte Silbe der Credoformel bedeuten können? — Zum Schluß folgt dann als „von einem *ṛishi* gesprochene Belegstelle“ zunächst der Anfang einer an Indra gerichteten *ṛic*, in welcher derselbe zum Somatrunk aufgefordert wird, deren Auführung somit hier nicht das Geringste zu suchen hat, resp. wohl nur dazu dienen soll, in ihrem Geleite auch den nächstfolgenden Spruch als einen vedischen erscheinen zu lassen, einen Spruch der, trotz seines *trishtubh*-Metnums, mit dem

<sup>1)</sup> Die Lehre vom *vijam* eines *mantrarāja* hat in der Tantra-Literatur, resp. bereits in der Rāma-Tāpantya-Upanishad, sehr weit gehende Dimensionen angenommen: es wird damit die erste Silbe, während mit *çakti* die letzte, und mit *kilaka* die dazwischen stehenden Silben bezeichnet, s. Rāmāpūrvātāp. 1, 22. Wilson erklärt *vijam* durch: the mystical letter or syllable, which forms the essential part of the Mantra of any deity.

Veda gar nichts zu thun hat, und nur etwa in ein pari-  
 cīṣṭam nach Art des ṛisūktam (Müller's Rik vol. 3, p. xl)  
 resp. höchstens in das zehnte Buch des Taittir. Ār. passen  
 würde. Der Text dieser zweiten Strophe ist übrigens we-  
 sentlich verderbt, und dessen obige conjecturelle Herstel-  
 lung zweifelhaft. Der Inhalt derselben paßt zu dem Zwecke,  
 behufs dessen sie hier citirt wird, allerdings vortrefflich:  
 „die Çrī, die Lakṣmī, die Omalā (? Schutzreiche), die Am-  
 bikā, die Go<sup>1)</sup>, und jene Sechste<sup>2)</sup>, welche man auch In-  
 drasenā<sup>3)</sup> nennt, | — diese avidyā (? Text hat vidyā), de-  
 ren eigentliches Wesen die (Stellung als) Quelle des brahman  
 ist, zu ihr wende ich mich um Schutz für das Leben hier.“

## §. 2.

1. sarveṣhām vā etad bhūtānām ākāṣaḥ parāyanam,  
 sarvāṇi ha vā imāni bhūtāny ākāśād eva jāyanta, ākāśād  
 eva jātāni jīvanty, ākāṣam prayanty abhisamviṣanti, tasmād

sad abjā gojā ṛitajā adriṇā ṛitam bṛihad<sup>1)</sup> - (Va. 10, 2. Ts. 1, 3, 15, 2) | 3. ya evaṃ vedety upanishat || 2 ||

iti tṛitīyopaniṣat || 3 ||

Als das eigentliche vijam, Samenkorn, des nṛisinha, resp. seiner Formel, wird somit hier der Aether angegeben, weil er „aller Wesen letztes Ziel ist“, da sie „aus ihm hervorgehen, aus ihm hervorgegangen leben, in ihm wenn sterbend wieder eingehen“. Wir haben diese Ausdrucksweise bereits oben in 1, 1, 5 vorgefunden, und resp. daselbst als aus Taitt. Âr. 9, 1 herübergenommen bezeichnet. Vergl. übrigens auch noch Chândogyp. 1, 2, 1. — Die in 2 zur Bekräftigung angeführte ṛic hat gar keinen irgend welchen Bezug hierauf, und ist somit nur eine ungeschickte Verbrämung mit vedischem Zierrath.

#### Vierte Upanishad.

##### §. 1.

1. devā ha vai prajāpatiṃ abruvān: ānuṣṭubhasya mantrarājasya nārasinḥasyā āngamantraṃ no brūhi bhagava iti | 2. sa hovāca prajāpatiḥ: praṇavam, tāvitrīm yajurlakṣhmīm, nṛisinḥagāyātrim ity āngini jāniyād | 3. yo jānīte so mṛitatvaṃ ca gachati 4—10. om ity etad akṣharam u. s. w., wie Māṇḍūkyop. 1. 2<sup>2)</sup>. || 1 ||

In §. 1 und 2 belehrt prajāpati die ihn darum angehenden Götter über die āngamantra des nṛisinha-Credo, d. i. über die als sekundäre Beigaben dasselbe begleitenden Sprüche und Formeln. Es sind deren vier<sup>3)</sup>, an ihrer Spitze

<sup>1)</sup> bṛihad fehlt B. 4, 40. 5.

<sup>2)</sup> resp. in Kāmatāp. 2, 3. 2—5 und mit mehrfachen Differenzen auch im uttaratāp. 1, 2. 5—9. 12 wiederkehrend.

<sup>3)</sup> oben in 1, 3, 2—4. 7. 10 (p. 78) waren es nur drei. u. im Verlaufe

der praṇava d. i. der heilige Laut om, dessen Verherrlichung, resp. dessen, seinen vier Bestandtheilen nach erörterte, Gleichsetzung mit dem All, dem ātman, dem brahman, den Inhalt des weiteren Verlaufes unseres §. 1 bildet. Da wir die betreffenden Angaben bereits von der Māṇḍūkyaopan. her (diese Stud. 2, 107. 108) kennen<sup>1)</sup> und da sie uns mit einigen Differenzen unten im ersten §. des uttara-Theiles wieder begegnen werden, wo wir sie um dieser letzteren Willen speciell zu erörtern haben, verweise ich hier einstweilen nur darauf hin. — Es fragt sich nun, ob diese ganze Darstellung in der Māṇḍūkyaop. als von hier, oder umgekehrt hier als von dort entlehnt zu betrachten ist, welchen von beiden Upan. somit die Priorität zukömmt. Ich weiß in Bezug hierauf dem bereits in diesen Stud. 2, 106 Bemerkten gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen, als etwa dies, daß hier dieselbe allerdings im Zusammenhange mit den in §. 2 folgenden Abschnitten steht, somit

2, 55) enthält die Atharvaṣikhop. allem Anschein nach ganz identische Angaben. Da nun ein Werk dieses Namens hier in unser Up. (pūrv. 5, 2, 6. 7) citirt wird, und wir überdem auch noch ein anderes Stück derselben (s. ob. p. 90 bei 2, 2, 1—4) in Anqu.'s Atharvaṣikhā wiederfinden, so liegt die Annahme jedenfalls nahe genug, daß beide Stücke hier als eine Entlehnung von dort zu betrachten sind. — Ob das Gleiche dann auch für die Māṇḍūk्यop. anzunehmen, ist freilich wieder eine andere Frage (: wie sich diese übrigens auch entscheiden mag, die §§. 3. 4 derselben sind auf jeden Fall dem §. 2 unsers uttaratāp. gegenüber als Quelle anzusehen).

## §. 2.

1. aṭha sāvitrī gāyatrī yājushī proktā, tayā sarvaṃ idam prāptam | 2. ghr̥ṇir iti dve akṣare, sūrya iti trīṇy, āditya iti trīṇy, etad vai sāvitraśyā 'śtākṣharam paḍam ṣṛiyā 'bhishikṭam | 3. ya evaṃ veda, ṣṛiyā haivā 'bhishicyate | 4. tad etad ṛicā 'bhyukṭam: „ṛico akṣhare parama vyoman yasmin devā adhi viṣve nisheduh | yas tan<sup>1)</sup> na veda kim ṛicā karishyati ya etad<sup>2)</sup> vidus ta ime samāsata“ iti (R. 1, 164, 39) | 5. na ha vā etasya 'rcā na yajushā na sāmā 'rtho 'sti yaḥ sāvitrīm vedeti | 6. om bhūr lakṣmīr bhuvar<sup>3)</sup> lakṣmīḥ suvaḥ kālākarnī, tan no mahā-lakṣmīḥ pracodayād ity | 7. eṣā ha vai mahālakṣmīr yajur gāyatrī caturviṃṣatyakṣharā bhavati | 8. gāyatrī vā idam sarvaṃ yad idam kim ca | 9. tasmād ya etām mahā-lakṣmīm yājushīm<sup>4)</sup> veda, mahatīm ṣṛiyam aṇute | 10.

<sup>1)</sup> tam A., s. unten p. 112<sup>2)</sup> ya it tad R.

<sup>3)</sup> Ueber diese Form bhuvar s. Pāp. 8, 2, 71. Zu dem bei Kuhn und Schleicher Beitr. 3, 386 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu (s. ibid. pag. 508), daß s. B. im Kāth. 6, 7 allerdings sich bhuvar ity antarikṣham vorfindet, während die sonstigen vedischen Texte bhuva iti zu haben pflegen. S. noch bhuvarloka unten 5, 6, 1.

<sup>4)</sup> yajushīm A.

om nṛisinhāya vidmahe vajranakhāya dhīmahi | tan nah  
sinhaḥ pracodayād ity | 11. eṣā ha vai nṛisinhagā-  
yatrī devānāṃ vedānāṃ nidānam bhavati | 12. ya evaṃ  
veda sa nidānavān bhavati || 2 ||

Dieser §. behandelt die übrigen drei aṅga des nṛi-  
sinha-Credo. Zunächst nämlich (1–5) einen an savitar  
gerichteten gāyatra-pāda, sodann (6–9) eine an die Glücks-  
göttin lakṣmī gerichtete gāyatrī, endlich (10–12) eine  
dgl. die direkt an nṛisinha gerichtet ist. Auffällig nun ist  
hiebei der Umstand, daß bei der bereits ob. in 1, 2, 2–4. 7. 10  
vorliegenden Aufzählung der aṅga des nārasinha mantra-  
rāja deren nur drei genannt werden, das hier vierte aṅ-  
gam, die nṛisinha-gāyatrī nämlich, völlig mit Stillschwei-  
gen übergangen wird. Sie erscheint somit hier (resp. in  
4, 1, 1) als sekundäre Zuthat, was um so mehr befremdet,  
als sie gerade durch das zehnte Buch des Taittir. Ār. spe-  
ciell als alterthümlich beglaubigt ist. Uebrigens ist auch



Texte hier vorgefunden haben. — Von Interesse ist die Angabe, daß das Wort sūrya dreisilbig, somit sūriya zu sprechen sei. Wir werden hiedurch, resp. durch die ausdrückliche Bezeichnung des Spruches als gāyatrī yājushī auf den Taittir. Veda, welcher die Auseinanderziehung der Halbvokale bekanntlich auch in seiner gegenwärtigen Textform noch gewahrt<sup>1)</sup> hat, als Quelle desselben hingewiesen. Und in der That finden wir ihn in diesem direkt vor, nämlich im Taittir. Āraṇy. 10, 37 (Āndhra, 15 Drāvida-pāṭha), obschon nicht so selbständig wie hier, sondern als Eingang eines Gebetes an āditya stehend, das nach Sāyana zu murmeln ist, wenn der Betende zu religiöser Betrachtung nicht angethan sei (upāsanāyām asamarthasya). Mit der Einreihung dieses Spruches unter die aṅga des damit einzuleitenden nṛsiṅha-Credo ist der Name rudra-sāvitrī zu vergleichen, welcher im Ath. Par. 42, 2. 6 den beiden der heiligen sāvitrī gāyatrī nachgebildeten Strophen, die das Credo der Pācupata bilden, gegeben wird. — Zu den Nachbildungen der heiligen gāyatrī gehören nun übrigens auch die beiden hier noch als aṅga des nṛsiṅha-Credo folgenden Sprüche, das an die Glücksgöttin Lakṣmī gerichtete Yajus (in 6), welches durch die Form in der es die dritte vyāhṛiti aufführt: suvaḥ an den Taittirīya-Yajus erinnert<sup>2)</sup>, und die nṛsiṅha-gāyatrī (in 10), für welche das Taittir. Ār. 10, 1, 6 ein ganz direktes Vorbild enthält: vajraṇakhāya vidmahe tīkṣṇadānsṭrāya dhīmahi | tan no nārasinḥaḥ pracodayāt. S. über diese Nachbildungen

<sup>1)</sup> s. Vāj. S. spec. 2, 213., diese Stud. 1, 73. 2, 27. Zu den am letzten Orte angeführten Beispielen aus dem weißen Yajus füge ich noch hinzu: satyam als dreisilbig nach Çatap. 14, 8, 6, 2, tvac als zweisilbig nach ibid. 10, 4, 1, 17.

<sup>2)</sup> auch die Form bhuvar (s. p. 104) ist nach Pāp. 8, 2, 71 vedisch.

das in diesen Stud. 2, 191. 27 Bemerkte. — Unter den in 6 als synonym aufgeführten Namen: lakṣmī, kālakarṇī, mahālakṣmī ist der zweite bemerkenswerth, weil er nach der traditionellen Ueberlieferung, sowie zufolge der faktischen Verwendung bei den Buddhisten, s. Petersb. Wtb. s. v., Burnouf Introd. pag. 255, gerade die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich: Unglück hat. — Die Bezeichnung des nṛisīṅha als vajranakha in 10 zeigt, daß, wenn auch die oben in 2, 5, 6 gegebene Erklärung des Wortes rein auf einen geistigen Vergleich hinweist, dennoch zur Zeit dieses Zusatzes hier die bildliche Vorstellung der Sekte sich für ihren Gott auch der körperlichen Attribute des Löwen, von denen die Credo-Formel selbst allerdings völlig abstrahirt, bemächtigt hatte, wie denn ja auch das Taittir. Ār. bereits einen noch weiteren dergl. Zug anführt, indem es den nārasīṅha als tīkṣhṇadāṇṣhṭra bezeichnet, ihm zu den „diamantenen Klauen“ auch noch „scharfe

t° | 13. om° yaç comkâras t° | 14. om° yâç câ 'rdha-  
 catasro mâtrâs<sup>1)</sup> t° | 15. om° ye (ca) vedâḥ sâṅgâḥ  
 saçâkhâs t° | 16 om° ye (ca) pañcâ 'gnayas t° | 17.  
 om° yâç ca<sup>2)</sup> sapta vyâhṛitayas t° | 18. om° ye câ  
 'sṭṭau lokapâlâs t° | 19. om° ye câsṭṭau vasavas t° |  
 20. om° ye ca rudrâs t° | 21. om° ye câdityâs t° |  
 22. om° ye câ 'sṭṭau grahâs t° | 23. om° ye câ 'sṭṭau  
 pratigrahâs t° | 24. om° yâni (ca) pañca mahâbhû-  
 tâni t° | 25. om° yac ca trailokyam t° | 26. om° yaç  
 ca kâlas t° | 27. om° yaç ca manus t° | 28. om° yaç  
 ca mṛityus t° | 29. om° yaç ca yamas t° | 30. om°  
 yaç câ 'ntakas t° | 31. om° yaç ca prâṇas t° | 32.  
 om° yaç ca sûryas t° | 33. om° yaç ca somas t° |  
 34. om° yaç ca jîvas t° | 35. om° yaç ca cit puru-  
 shas<sup>3)</sup> | 36. om° yac ca sarvam t° | 37. ity etat pra-  
 jâpatir abravîd, ebhir mantrair devam stuvâṁs<sup>4)</sup>, tato devaḥ  
 prito bhavati svâtmânam darçayati | 38. tasmâd ya etair  
 mantrair nityam devam stauti sa devam paçyati, sa sarvam  
 paçyati, so mṛitatvam ca gachati | 39. so 'mṛitatvam ca  
 gachati ya evam vedeti mahopanishat || 3 ||

iti caturthopanishat || 36(!) ||

Dieser §. enthält<sup>5)</sup> eine Aufzählung von 34 Sprüchen,  
 vermittelt deren man, wie Prajâpati die ihn darum befra-

<sup>1)</sup> ? yâç catasro 'rdhamâtrâs A. Ebenso auch Râmatâp. 2, 5, 5 (wo die  
 eine Handschrift zudem: yâç ca tisro liest). Die oben in den Text gesetzte  
 Änderung ist für den Sinn nothwendig, da die Textlesart selbst keinen Sinn  
 gibt. <sup>2)</sup> ? yâḥ A. <sup>3)</sup> ? vidvurushas A.

<sup>4)</sup> stuvâṁs A., man erwartet: stuvan yo devam priṇâti.

<sup>5)</sup> Eine direkte Nachbildung desselben (in 47 Sprüchen) findet sich in  
 der Râmatâpaniyop. 2, 5., und nach dem schol. dazu eine Variation auch in  
 der Atharvaçiras-Upan. (s. diese Stud. I, 385), wieder: ete mantrâḥ çriṇṇi-  
 vâḥapârvatâpaniye dvâtriṇçadvyûhe (es sind aber hier 84, nicht 82  
 Sprüche vorliegend!!), tathâ "tharvaṇaçirasi rudropanishadi | atrâpi  
 ca nâmâpâṭhakramadṛishṭâḥ çirâmacandrânugrahavadbhir bahudhâ pariçodhi-  
 tâḥ pâṭhakramabhaṅga(bha)yâl kikhitâ vijneyâḥ, ebhis tu sarvâtmakatvam çri-  
 ramacandrasya 'vata

genden Götter belehrt, „den Gott, ihn damit preisend, so erfreut, daß er sich (dem Betenden) selbst sichtbar macht. Wer mit diesen Sprüchen beständig Gott lobt, sieht Gott sichtbar, sieht Alles, geht ein zur Unsterblichkeit. Auch wer also weiß, geht ein zur Unsterblichkeit. So ist die große Lehre.“

Die Sprüche selbst nun bestehen aus steter Gleichsetzung des nṛisīṅha mit den die Welt bewegenden Faktoren, zunächst mit den drei Göttern des trimūrti: Brahman (Mascul.), Viṣṇu, Maheṣvara, denen sich, um nichts zu versäumen, der puruṣa des Sāṃkhya-Systems und der īśvara der Yoga-Lehre anschließt. Es folgen die ihnen entsprechenden fünf weiblichen Hälften in derselben Reihenfolge, nämlich sarasvatī, śrī, gaurī, prakṛiti, avidyā. Hierauf der heilige Laut om und seine 3½ mātrā. Sodann die Veda samt ihren aṅga (Anhängen) und śākhā (Schulen), die fünf Feuer, die sieben vyāhṛiti<sup>1)</sup>, die acht Welt-

t er und in ihm. — Analoge pantheistische Verberr-  
 en einzelner Götter finden sich eigentlich schon im  
 selbst. Ganz speciell aber ist hier die aus dem letz-  
 tel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. her-  
 e Beschreibung zu vergleichen, welche Bardesa-  
 ch den Berichten einer an Antoninus Pius gerichtete-  
 schen Gesandtschaft von einer ardhanārī-Statue des  
 geben hat, s. Lassen, Ind. Alterth. 3, 349: danach  
 uf beiden Seiten derselben kunstreich eine Anzahl  
 ighn (deva) eingegraben: ferner alle Theile der Welt,  
 imel, die Gebirge und das Meer, die Flüsse und  
 an, die Pflanzen, die Thiere und überhaupt alle da-  
 Dinge.“ Hierin liegt denn wohl in der That eine  
 igen Darstellung völlig entsprechende Verherrlichung  
 vor.

#### Fünfte Upanishad.

##### §. 1.

devâ ha vai prajāpatim abruvan: mahâcakram  
 akram no brûhi bhagavaḥ sârvakâmikamokshadvâ-  
 | yogina upadiçanti | 2. sa hovâca prajāpatiḥ | 3.  
 am vâ etat sudarçanam mahâcakram, tasmât  
 n bhavati shaṭpatram bhavati, shad vâ ṛitava, ṛi-  
 sammitam bhavati | madhye nâbbir bhavati, nâ-  
 râ ete 'râḥ <sup>1)</sup> pratisṭhitâ(h) | mâyayâ vâ etat sar-  
 ṣṭitam bhavati, nâtmânam mâyayâ sprīçati, tasmân  
 bahir vesṭitam bhavati | 4. athâ 'sṭâram ash-  
 cakram bhavaty, asṭâksharâ gâyatrî, gâyatryâ  
 m bhavati, tasmân mâyayâ bahir vesṭitam bha-

vati, kṣhetraṃ-kṣhetraṃ vā māyaishā sampadyate | 5. atha dvādaçâram dvādaçapatraṃ cakram bhavati, dvādaçākṣharā vai jagatī, jagatyā sammitam bhavati, bahir māyayā vesṭitam bhavaty | 6. atha shoḍaçâram shoḍaçapatraṃ cakram bhavati, shoḍaçakalo vai puruṣaḥ, puruṣa eva-daṃ sarvaṃ, puruṣeṇa sammitam bhavati, bahir m. v. bhavaty | 7. atha dvātriṅçadaram<sup>1)</sup> dvātriṅçatpatraṃ cakram bhavati, dvātriṅçadakṣharā vā anuṣṭub bhavaty, anuṣṭubhā sammitam bhavati, bahir m. v. bh. | 8. arair vā etat sudarçanam bhavati, vedā vā ete 'rāḥ<sup>2)</sup>, patrair vā etat sarvataḥ parikrāmati, chandāṁsi vai patrāṇi || 1 ||

Dem Viṣṇu kommt von seiner ursprünglichen Stellung als Sonnengott<sup>3)</sup> ein cakram, Rad, Diskus Namens sudarçanam<sup>4)</sup> als Emblem zu. Mit diesem Rade nun wird hier das als Mittel zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung dienende kreisförmige Diagramm gleichgestellt, in welches nach der Lehre der yogin der nārasiṅha mantrarāja ein-

lichen Amuletten in Diagrammenform aber, wie sie uns im Tantra-Ritual so zahlreich entgentreten, ist das hier vorliegende das erste Beispiel. Da der Text ausdrücklich hiebei auf die yogin verweist, so wird dadurch die schon a priori sich aufdrängende Annahme, daß das Yoga-System, welches sich ja so vielfach mit Zauberkünstlerei (mâyâ) aller Art in Verbindung gesetzt hat, auch hiebei als Grundlage anzunehmen sei, speciell beglaubigt. — Die Zahlen 6. 8. 12. 16. 32 werden im Texte in vedischer Weise mystisch erklärt, die Sechszahl bezieht sich auf die Jahreszeiten, die Zahlen 8. 12. 32 auf die Metra gâyatrî, jagatî und anush-tubh, die Zahl 16 endlich auf die 16 kalâ des purusha, — eine im Veda mehrfach erwähnte Eintheilung, s. Çâṅkh. gr. 16, 14, 16. Çat. 11, 1, 6, 36, die sich nach Sây. ad l. auf die acht prāṇās (d. i. die sieben im Haupte befindlichen nebst dem einen abwärts gehenden) und die acht Glieder (d. i. die beiden Vorderarme und Unterarme, dorbâhavâni, und die beiden Schenkel und Beine, ūrvashṭhivâni) bezieht: dieselbe Erklärung giebt Sâyana auch zu Çatap. 9, 2, 2, 2 bei der gleichen Angabe über prajāpati, während er zu Çatap. 7, 2, 2, 16 im selben Falle das Wort von den fünf Sinnen jñānendriya), fünf Sinnesorganen (kārmendriya), dem manas, und den fünf Elementen (oder prāṇa) versteht <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Als Probe der verschiedenen Erklärungen, die das Wort shodāṣakala noch gefunden hat, diene Folgendes. In Çat. 10, 4, 1, 17ff. erklärt es das Atman selbst — es ist dort Beiname des Prajāpati — von 8 Körpertheilen, deren Namen zusammen aus 16 Silben bestehen (Haar, Haut, Blut, Fett, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark): in 14, 4, 8, 22. 23 wird es, im gleichen Falle, auf den Jahreskreislauf bezogen und gedeutet. — Wenn ferner auch die Thiere ib. 12, 8, 8, 18. 13, 8, 6, 5 als shodāṣakala bezeichnet werden, so gilt davon wohl dieselbe Erklärung, wie wenn dies vom Menschen ausgesagt wird: oder aber es ist nach Mādhava zu Pañcav. 19, 5, 6. 6, 2 von Haupt, Hals, Rumpf, Schwanz, den vier Füßen und den acht Klauen zu verstehen. — Wenn endlich auch vom All überhaupt dasselbe angegeben wird: shodāṣa-

## §. 2.

1. tad etad cakram sudarṇanam mahācakram | 2. tasya madhye nābhyāṁ tārakam bhavati, yad akṣharam nārasīṁham, ekākṣharam tad bhavati | 3. śhaṭsu patreshu sudarṇanam bhavaty | 4. aṣṭaṣu patreshv aṣṭākṣharam nārāyaṇam bhavati | 5. dvādaśaṣu patreshu dvādaśākṣharam vāsudevam bhavati | 6. śhoḍaśaṣu patreshu mātṛikādyāḥ sabindukāḥ śhoḍaśa kalā bhavanti | 7. dvātriṁṣatsu patreshu dvātriṁṣadākṣharam mantrarājam<sup>1)</sup> nārasīṁham ānuṣṭubham bhavati | 8. tad vā etan mahācakram sārva-kāmika-mokṣa-hadvāram ṛigmayam yajurmayam sāma-mayam brahma-mayam amṛita-mayam bhavati | 9. tasya purastād vasava āsate<sup>2)</sup>, rudrā dakṣhiṇata, Ādityāḥ paścād, viṣve devā uttarato, brahma viśiṣṇumaheṣvarā nābhyāṁ, sūryācandramasau pārṣvayoḥ | 10. tad etad ṛicā 'bhyuktam: ṛico akṣhare parame vyoman yasmin devā adhi viṣve nisheduḥ | yas tan<sup>3)</sup> na veda kim ṛicā karishyati ya etad<sup>4)</sup>



raty | 12. anusṭubhā homaṃ kuryād, anusṭubhā 'reca-  
nam | 13. tad etad rākshoghnā<sup>1)</sup> mṛityutāraṇam guruṇā  
labdhvā<sup>2)</sup> kaṇṭhe bāhan vā cikhāyāṃ vā badhniyāt, sapta-  
dvīpavati<sup>3)</sup> bhūmī dakṣiṇārthaṃ tāvat kalpate, tasmā(c)  
chraddhayaṃ yāṃ kāmoid dadyāt sā dakṣiṇā bhavati || 2 ||

2. In die Nabe in der Mitte des Diagramms wird  
das einsilbige Rettende (tāraṇam), welches die dem nara-  
siṅha geweihte Silbe ist, — d. i. wohl das Wort om? —  
geschrieben. — 3. Auf den 6 Blättern, die sich zunächst an  
die Nabe anschließen, befindet sich das sudarṇanam (d. i. wohl,  
sie repräsentieren dessen sechs Speichen?). — 4. 5. Die acht  
Blätter des nächsten Kreises enthalten ein achtsilbiges Nā-  
rāyaṇa-Credo, die 12 Blätter des folgenden ein 12silbiges  
Vāsudeva-Credo. — 6. 7. Auf den 16 Blättern des vierten  
Kreises befinden sich die ersten 16 mātṛikās<sup>4)</sup> (d. i. Buch-  
staben des Alphabets), je mit dem vindu (anusvāra) verse-  
hen: und der äußerste Kreis mit seinen 32 Blättern ist mit  
den 32 Silben des nārasinḥa mantrarāja<sup>5)</sup> zu beschreiben. —  
8. Dieses so hergestellte Diagramm ist die Thür zur alle  
Wünsche erfüllenden Erlösung, enthält die drei Veda, das  
brahman selbst, die Unsterblichkeit in sich. — 9. In sei-  
ner Mitte ruhen die drei Götter Brahman, Viṣṇu, Ma-  
heṣvara, in den vier Himmelsgegenden (Ost, Süd, West,  
Nord) die vasu, rudra, āditya und viṣve devās, zu beiden

<sup>1)</sup> ob rākṣa\*?

<sup>2)</sup> ? lavdhā A.

<sup>3)</sup> sapta\* A.

<sup>4)</sup> Nach den Angaben des Çabdakalpadruma über die verschiedenen Ar-  
ten, das Alphabet aufzuführen (mātṛikānyāsaḥ), sind darunter wohl die 16  
Vokale zu verstehen, welche daselbst als die Anfangsgruppe bildend erschei-  
nen (akārādi shoḍaṣa svarāṇ savindūn shoḍaṣadale karmale kaṇṭhamūle nya-  
sāt. und Citat aus dem Jñānārṇava: dvyasṭapatrāmbuje kaṇṭhe svarān sho-  
ḍaṣa vinyaset): es sind dies. a & i i u ū ṛ ṛ ṛ ṛ ṛ ṛ e ai o au an aḥ (s.  
Aufrecht Catal. 105a und Rāmātāp. I, 62 pag. 809).

<sup>5)</sup> dies Wort ist hier kurioser Weise als Nentrum gebraucht.

Seiten Sonne und Mond. — 10. Zur Bekräftigung deſs wird der ſchon oben zu 4, 2, 4 angeführte Rik-Vers citirt, offenbar nur weil darin von dem ſich Niederlaſſen, Wohnen aller Götter im höchſten Aether die Rede iſt. Möglicher Weiſe iſt dieſe höchſt unpaſſende Parallelſtelle urſprünglich nur Randgloſſe geweſen. — 11. „Wer das Diagramm kennt, ſei er auch nur ein Knabe oder Jüngling, der wird dadurch groß, zum guru, Lehrer für alle mantra.“ Eine ins Abgeſchmackte gehende Uebertreibung der alten Vorſtellung von der Würde des vedischen Sängers und Sehers ſ. oben p. 45. 46. — 12. „Mit (dieſer) anusṭubh (dem nārasinḥa-Credo nämlich) verrichte man das Opfer, mit ihr die (Gottes-)Verehrung“, ſie reicht für alle Opfer, für allen Gottesdienſt aus. — 13. „Wer dieſe die rakṣas tödtende, über den Tod hinüberführende (Diagramm) durch einen guru empfangen hat, binde es ſich an Hals, Arm oder Haarschopf: die Erde ſammt ihren ſieben dvīpa wird

Vāsudeva-Dienste seinerseits der des Kṛishṇa untergeordnet scheint (freilich auffällig genug, da ja sonst Beide eben gerade als identisch gelten!). — 6. Die besondere Heiligkeit des Alphabets, wie sie in der Verwendung der ersten 16 mâtṛikâ (Mütterchen) vorliegt, resp. dessen so vielfache Benutzung zu Diagrammen überhaupt, beruht wohl auf dem Umstande, daß in den Buchstaben eben die Sprache ruht, die ihrerseits wieder alles umfaßt, was Namen hat. Daher hat denn die mystische Spielerei u. A. auch jedem Buchstaben seine besondere Sphäre zugewiesen, vgl. hiezu z. B. die eigenthümliche Nomenklatur derselben im Râmatâp. 1, 74—80 (diese Stud. 2, 316). Die Vokale, durch welche erst die übrigen Laute aussprechbar werden, bilden die erste, vornehmste, heiligste Gruppe des Alphabets. — 9. Die Aufzählung der drei Götter des Trimûrti steht mit den davor angegebenen vedischen vier Götterreihen und mit der vedischen Form sūryâcandramasau in einem gewissen Gegensatze. — 13. Dem gläubigen Besitzer des Diagramms steht die ganze Erde zu Gebote, was er „mit Glauben“ aus ihrem Bereiche zu geben wünscht, steht in seiner Hand. — Die Herleitung des Begriffes des Glaubens (çrad dhâ) aus dem der Verbindung, des Verknüpfens, wie dieselbe in çrat (vergl. V çrath, κλωθω) vorliegt, findet ihr Analogon in der gleichen Entwicklung der Bedeutung von πειθω, fides aus V bandh, binden (vergl. πείσµα: schon von Ernesti so erklärt: das alte a dieser V ist schon früh zu i geschwächt).

## §. 3.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: asya mantrarâjasya phalam no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajāpatiḥ | 3. ya etam mantrarâjam nârasinham ânushtubham nityam adhite so 'gnipûto bhavati, sa vâyupûto bhavati,

sa ādityapūto bhavati, sa soma°, sa satya°, sa veda°, sa loka°, sa brahma°, sa viṣṇu°, sa rudra°, sa deva°, sa veda°<sup>1)</sup>, sa sarva°, sa sarva° || 3 ||

Die §§. 3—9 enthalten die Verheißungen, welche für die beständige Uebung und Verwendung des nṛisīṅha-Credo dem Gläubigen gemacht werden. Dieselben ergeben sich in den ungemessensten, echt sektarischen Charakter tragenden, am Schluß auch durch allerhand polemische Beziehungen gewürzten Angaben. Durch stete Wiederholung je derselben Wendungen in den einzelnen §§. wird möglichste Feierlichkeit und Gewichtigkeit des Ausdrucks erstrebt: demselben Zwecke dient offenbar auch die je doppelte Setzung der Schlußworte jedes §. — In unserm §. hier wird dem Gläubigen vollständige Reinigung verheißen, und zu diesem Behufe eine Reihe göttlicher Persönlichkeiten aufgeführt, welche diese Heiligung an ihm vornehmen. Voran die vedische Trias: agni, vāyu und āditya, denen

## §. 4.

1. ya etam mantrarājāṃ nārasīṇham ānueṣṭubham ni-  
tyam adbhite sa mṛityuṃ tarati, sa pāpmānam tarati, sa  
brahmahatyāṃ<sup>1</sup>, sa virahatyāṃ<sup>2</sup>, sa bhrūṇahatyāṃ<sup>3</sup>, sa sar-  
vahatyāṃ<sup>4</sup>, sa sarvaṃ<sup>5</sup>, sa sarvaṃ<sup>6</sup> || 4 ||

„Wer dies nṛisinha-Credo beständig betet, kommt über  
den Tod hinweg, über das Böse, über Brāhmaṇa-Mord,  
über Männer-Mord, über Embryo-Mord, über jeglichen  
Mord, über Alles.“

Die schlimmsten Sünden also sind ihm vergeben. Wel-  
chen Einfluß solche in den sektarischen Upanishad durch-  
weg wiederkehrenden Verheißungen <sup>1</sup>) auf die Moralität ih-  
rer Bekenner üben mußten, ist leicht ersichtlich. Völlig  
identisch kehren dieselben in dem Rāmātāp. 2, 2 wieder,  
resp. am Schluß der mit dem dortigen Abschnitt identi-  
schen Tārakopanishad (oben pag. 47). — virahan, brahma-  
han und als äußerste Stufe bhrūṇahan repräsentieren die  
schwersten Sünden <sup>2</sup>) bereits im Kāth. 31, 7. Taittir. Br. 3,  
2, 2, 12 (s. Zeitschr. d. D. M. G. 14, 757). Die Verheißung der  
Befreiung von brahmahatyā, bhrūṇahatyā, virahatyā wird im  
Taittir. Ār. 10, 38–40 denen gemacht, welche die drei trisu-  
parṇa-Sprüche recitieren: ib. 2, 7, 3 wird für Recitation be-  
stimmter Poenitential-Sprüche Befreiung von allen Sünden  
bis auf die bhrūṇahatyā (yad arvācīnam eno bhrūṇahatyāyās

<sup>1</sup>) Schon in der Kaush. Upan. 3, 1 (diese Stud. 1, 410) wird dem, der  
das wahre Wesen Indra's erkennt, verheißsen, daß nicht durch Diebstahl,  
nicht durch bhrūṇa-Tödtung, nicht durch Muttermord noch Vatermord sein  
Glanz schwinden solle! — S. noch das hierüber zum Rāmātāp p. 358–60  
Bemerkte.

<sup>2</sup>) Unter den von Yaska 6, 27 aufgezählten sieben Sünden Diebstahl,  
Hohbruch, brahmahatyā, bhrūṇahatyā, Trunk, Beharren beim Bösen, Lüge  
u. Mord und Fruchtabtreibung erst die dritte und vierte Stelle ein, frag-  
lich freilich, ob die dortige Aufzählung eine stufenweise ist. Vier oder fünf  
Sünden s. diese Stud. 1, 265. 484. 2, 14.

tasman mokshyadhve) verheissen, wobei Sāyana bhrūṇa durch vedatrayavid brāhmaṇa erklärt, ebenso wie dies bei Çaṃkara zu Kaush. Upan. 3, 1, bei Dviveda G. zu Çatap. 14, 7, 1. 22 geschieht. Dies ist indessen nur eine sekundäre Deutung, während die Bedeutung: Embryo (dreimal bei Amara) durch Stellen wie Kāṭhaka 27, 2 tasmād garbhenā 'vijnātena bhrūṇahā und Rik 10, 155, 2 sārva bhrūṇāny āró-  
cāt gesichert ist.

## §. 5.

1. ya etam mantrarājam nārasinham<sup>1)</sup> ānushṭubham  
nityam adhite so 'gnim stambhayati, sa vāyur°, sa ādī-  
yam°, sa somam°, sa udakam°, sa sarvān devān°, sa sar-  
vān grahān°, sa viśham°, sa viśham° || 5 ||

„Wer dies nṛisinha-Credo beständig betet, der macht  
fest Feuer, Wind, Sonne, Mond, Wasser, alle Götter, alle  
graha, das Gift.“

1) Das hier steht, sind die vedischen Götternamen.

vielleicht den Vorzug verdient, die diesen Namen führenden Krankheits-Dämonen.

### §. 6.

1. ya etam° adhîte sa bhûrlokaṃ jayati, sa bhuvarlo°, sa svarlo°, sa maharlo°, sa janalo°, sa tapolo°, sa satyalo°, sa sarvaṃ lo°, sa sarvaṃ lo° || 6 ||

Die hier angeführten sieben (den sieben vyâhṛiti, s. oben p. 108., entsprechenden) imaginären Welten, welche der Beter des nṛisinha-Credo ersiegt, haben wir schon diese Stud. 2, 178 in der Āruṇikopanishad vorgefunden: im Uebri- gen kehren dieselben nur in den Purâṇa wieder (s. Petersb. Wtb. unter janaloka, tapoloka). Im Atharva-Pariç. 14, 1 saptânâṃ lokânâṃ ante jyotirlokaṃ anâmayam | gatvâ sa paramânandam bhuṅkte yâvad vibhâvasuḥ || wird „am Ende der sieben loka“ noch ein achter, Namens jyotirloka, aufgeführt.

### §. 7.

1. ya etam° adhîte, sa manushyân âkarshayati, sa devân°, sa nâgân°, sa grahân°, sa yakshân°, sa sarvân°, sa sarvân° || 7 ||

Der stete Beter des Credo ist im Stande kraft des- selben (alle) Menschen an sich heranzuziehen, (alle) Göt- ter, die Schlangen-Dämonen, die graha, die yaksha, (kurz) alle Wesen, die er irgend bannen will. Vergl. das zu §. 5 Bemerkte.

### §. 8.

1. ya etam° adhîte so 'gnisṭomēna yajate, sa ukth- yena°, sa shodācinā°, so 'tirâtrena°, so 'ptoryâmenā¹)°, sa

¹) \*mena A.

sarvaiḥ kratubhir° | 2. sa sāmāny<sup>1)</sup> adhīte, so 'tharvaṇam Āṅgirasam°, sa çākḥā°<sup>2)</sup>, sa purāṇāny°, sa kalpān°<sup>3)</sup>, sa gāthā°<sup>4)</sup>, sa nārāçaṇsīr°, sa praṇavam° | 3. yaḥ praṇavam adhīte, sa sarvam adhīte, sa sarvam adhīte || 8 ||

Das stete Beten des Credo ist ebenso viel werth, wie das Opfern mit den fünf aufgezählten Hauptopfern, resp. wie das Darbringen sämtlicher Opferarten. Ebenso steht es an Werth völlig gleich dem Studium der sāmān, des Atharvan Āṅgirasa, der çākḥā, der purāṇa, der kalpa, der gāthā, der nārāçaṇsī, des praṇava. Wer (freilich) den praṇava erkennt, der weiß Alles.

Für den nṛisinha-Sektirer ist somit alles Opfern und alles Veda-Studium völlig überflüssig. Die Erlangung der Seligkeit wird ihm möglichst leicht gemacht. — Die fünf angeführten Opfer agnisṭoma, ukthya, shodācin, atirātra, aptoryāma sind verschiedene Fundamentalformen des Soma-Opfers. Die ältere Zeit kennt nur drei dgl. samsthā,



yâma (mit 33 çastra), letztere Beiden zwei Opfer, die bis dahin nur <sup>1)</sup> als besondere ekâha-Varietäten, nicht als Norm auch für andere Opfer gelten <sup>2)</sup>. Die Reihenfolge ist dann: agnishtoma, atyagnishtoma, ukthya, shodaçin, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma. Eine Aufzählung dagegen, wie die hiesige, mit Auslassung von atyagn. und vâjap., ist mir nirgendwo sonst bekannt: sie ist somit wohl ein Zeichen von ungenauer Kenntniß des vedischen Rituals von Seiten des Verf.'s der Up., oder liegt etwa ein Textfehler vor? — Letzteres jedenfalls scheint unumgänglich für die Aufzählung der vedischen Literaturgruppe in 2, wo die ṛic und die yajus fehlen! Die Bezeichnung des vierten Veda als atharvâṇa Âṅgirasa ist der Angabe âtharvaṇair mantraiḥ in 2, 2, 4. uttaratâp. 3, 5 entsprechend, und wie diese eine sekundäre Bildung. Im Uebrigen ist diese Aufzählung der im Taittir. Âr. 2, 10. 11 befindlichen angepaßt <sup>3)</sup>, resp. wohl entlehnt, nur daß statt des dortigen brâhmaṇânîtiḥâsân hier sich çâkhâs vorfindet.

## §. 9.

1. anupanītaçatam ekam ekenopanītena tat samam | 2. upanītaçatam ekam ekena gṛihasthena tat samam | 3. gṛihasthaçatam° vânaprasthena° | 4. vânaprasthaçatam °yatinâ° | 5. yatinâm tu çatam pûṇam rudrajâpakena° | 6. rudrajâpiçatam <sup>4)</sup> ekam ekenâ 'tharvaçikhâdhyâyikena° | 7. atharvaçikhâdhyâyikaça-

<sup>1)</sup> resp. auch noch in der Darstellung der sūtra selbst, s. Çāṅkh. çr. 15, 1—8. Açval. 9, 9. 11., während die vier ersten samsthâ einen integrierenden Theil der allgemeinen Regeln über das soma-Opfer bilden, s. Çāṅkh. çr. 9, 1—21. Açval. 6, 1—4.

<sup>2)</sup> s. indess Ait. Br. 3, 41, wo die Reihe: agnishtoma, ukthya, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma: und für aptoryâma als samsthâ auch Çat. Brâhm. 1.3. 5, 4. 7. 7. 1, 9.

<sup>3)</sup> im Çat. Br. 11, 5, 6, 8. Açval. g. 3, 3 ist die Reihenfolge, und auch die Nomenclatur, verschieden. <sup>4)</sup> °pi A.

tam <sup>1)</sup> mantrarâjajâpakena tat samam | 8. tad vâ etat paramam dhâma mantrarâjâdhyâyikasya, yatra sūryo na tapati, yatra na vâyur vâti, yatra na candramâs tapati, yatra na nakshatrâṇi bhânti, yatra nâ 'gnir dahati, yatra na mṛityuḥ praviçati, yatra na duḥkham, sadânandam paramânandam çaçvatam çântam sadâçivam <sup>2)</sup> brahmâdivanditam yogidhyeyam, yatra gatvâ na nivartante yoginas | 9. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: tad viṣṇoḥ paramam padam sadâ paçyanti sūrayaḥ | divîva cakṣhur âtatam (Ṛik 1, 23, 20) tad viprâso vipanyavo jâgrivâṅsaḥ samindhate | viṣṇor yat paramam padam iti (Ṛik 1, 23, 21) | 10. tad etan niḥkâma-sya bhavati | 11. niḥkâmo <sup>3)</sup> bhavati ya evam vedeti mahopanishat || 9 ||

iti pañcamopanishat || 23 ||

1. „Ein (als Schüler) Eingeführter ist gleich hundert, die dies nicht sind: — 2. ein Hausvater ist gleich hundert Schülern: — 3. einer, der in das Waldleben sich zu-

Verbundene, Ewige, Heilige, beständig Selige, von Brahman u. s. w. Gepriesene, von den yogin (Andächtigen) zu Bedenkende, wohin gelangt die yogin nicht wiederkehren. — 9. Dies ist durch folgende ṛic<sup>1)</sup> besprochen: „Zu jener höchsten Stätte des Viṣṇu blicken die Weisen stets, | die wie ein Aug' am Himmel steht. || Diese Stätte die preislustgen Sänger stetig verherrlichen, | welche des Viṣṇu höchste Stätt'. ||“ — 10. Zu Theil wird dies dem, der aller Wünsche ledig ist. — 11. Aller Wünsche ledig wird, wer also weiß. Dies ist die große Lehre.“

1—4. Die vier âçrama erscheinen hier zum Theil unter ungebräuchlichen Namen: vor allem ist upanīta sonst stets durch brahmacârin vertreten: und auch yati ist im Ganzen selten als Name des vierten, sonst durch bhikṣhu, parivrâjaka, samnyâsin bezeichneten Stadiums, s. indessen auch Manu 6, 87. — 5—7. Unter den rudra ist offenbar das çatarudriyam, und mit der Atharvaçikhâ wohl die bei Çamkara und Anquetil diesen Namen führende, von der Hoheit des om handelnde Upanishad gemeint, s. diese Stud. 2, 23. 54. 55. Für letztere Annahme spricht jedenfalls der Umstand, daß sich mehrere Angaben der Atharvaçikhâ im Wesentlichen völlig identisch hier in unserem pûrvatâp. 2, 2, 1—4 (utt. 3, 2—5). 4, 1, 4—10 (utt. 1, 2. 5—9. 12) wiederfinden, somit die Vermuthung ihrer hiesigen Entlehnung von dort besteht, s. oben p. 90. 103. Jedenfalls kann wenigstens mit der hier erwähnten Atharvaçikhâ nicht die gleichnamige çiva-itische Upan., welche existirt zu haben scheint (diese Stud. 2, 54. 55), gemeint sein, da ihr Werth ja hundertfach höher angesetzt wird, als der Werth des çiva-

<sup>1)</sup> Singular! es folgen aber zwei Verse. — Vgl. Râmatâp. p. 357.

itischen rudrajapa, sie somit offenbar keinen çiva-itischen Charakter getragen haben kann. Die bei Anqu. (und Çanḱ.) vorliegende Upaniṣad ist denn auch vielmehr ihrem wesentlichen Charakter nach eine Verherrlichung des mit dem om identischen brahman<sup>1)</sup>. Wir hätten somit hier den ganzen Trimūrti bei einander. Die sektarische Verehrung eines ihrer drei Glieder überragt an Wichtigkeit in hundert- und abermal hundertfachem Grade die vier ācrama: unter ihnen selbst aber findet ebenfalls wieder hundertfache Abstufung statt: der Brahman-Sektirer steht hundertfach höher, als der Çiva-Sektirer: der Nṛsiṅha-Verehrer aber seinerseits wieder hundertfach höher als der Brahman-Gläubige. — Diese Schätzung nach hundertfachem Werthe ihrerseits erscheint mir als eine Nachbildung der analogen Darstellung im Taittir. Āraṇy. 8, 8 (diese Studien 2, 222. 23., und Çatap. Br. 14, 7, 1, 33–39), wie wir dergl. Anlehnungen an dies Werk ja nun schon mehrfach hier in unserer Upa-

## 2. Das uttaratâpanîyam.

## §. 1.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: anor anîyânsam  
 imam âtmānam omkāraṃ no vyācakshveti, tathety | 2. om  
 ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ<sup>1)</sup>, tasyopavyākhyānam,  
 bhūtam bhavad<sup>2)</sup> bhaviṣyad iti sarvaṃ omkāra eva, yac  
 cā 'nyat trikālâtītaṃ tad apy omkāra eva, sarvaṃ hy etad  
 brahmā, 'yam âtmā brahma | 3. tam etam âtmānam om iti  
 brahmaṇaikīkṛitya brahma cātmanom ity ekīkṛitya tad etad  
 ekam ajaram amaram amṛitam abhayam om ity anubhūya  
 tasminn idaṃ sarvaṃ çarīram<sup>3)</sup> âropya tanmayam hi tad  
 eveti sambared om iti | 4. taṃ vâ etam triçarīram âtmā-  
 nam triçarīram param brahmā 'nu samdadhyât, sthūlatvât  
 sthūlabhuktvâc ca sūkshmatvât sūkshmathuktvâc caikyâd  
 ânandabhogâc ca | 5. so 'yam âtmā catushpâj | 6. jā-  
 garitasthānaḥ sthūlaprajnaḥ<sup>4)</sup> saptāṅga ekonaviṇçatimukhaḥ  
 sthūlabhuk<sup>5)</sup> caturâtmā viçvo<sup>6)</sup> vaiçvânaraḥ pratha-  
 maḥ pādaḥ | 7. svapnasthānaḥ sūkshmaprajnaḥ<sup>7)</sup> saptāṅga  
 ekonaviṇçatimukhaḥ sūkshmathuk<sup>8)</sup> caçurâtmā<sup>9)</sup> taijaso  
 hiranyagarbho<sup>10)</sup> dvitīyaḥ pādo | 8. yatra supto na kaṃ  
 cana kāmam kāmāyate na kaṃcana svapnam paçyati tat  
 sushuptam, sushuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana<sup>11)</sup> evā-  
 nandamāyo hy ânandabhuk cetomukhaç caturâtmā<sup>12)</sup> prâ-  
 jna içvaras<sup>13)</sup> tṛitīyaḥ pāda(h) | 9. esha sarveçvara esha

<sup>1)</sup> so AEMPR., fehlt I.

<sup>2)</sup> so auch M. (Māṇḍūkyop.) und Chambers 461 in R. (Rāmottaratâpa-  
 paniya §. 3), während P. (unser pûrvatâp. 4, 1) und EIH. 1726 in R. bhav-  
 yam haben.

<sup>3)</sup> triçarīram I.

<sup>4)</sup> °no bahiḥprajnaḥ MPR.

<sup>5)</sup> bhug MPR. <sup>6)</sup> caturâtmā viçvo fehlt MPR. <sup>7)</sup> °no 'ntaḥprajnaḥ MPR.

<sup>8)</sup> fehlt A (wo °mukhaç)., praviviktabhuk MPR. <sup>9)</sup> fehlt MPR.

<sup>10)</sup> fehlt MPR. <sup>11)</sup> prajñāghana M. <sup>12)</sup> fehlt MPR.

<sup>13)</sup> fehlt MPR. (wo also °khaḥ prājnas tṛi°).

sarvajña eṣho 'ntaryāmy eṣha yoniḥ sarvasya prabhavāpya-  
 yau <sup>1)</sup> hi bhūtānām | 10. trayam etat sushṛptaṁ svapnam  
 mâyāmātram <sup>2)</sup> cid-ekaraso hy ayam ātmā <sup>3)</sup>, 'tha catur-  
 thaḥ caturātmā turīyamātram cid-ekaraso hā | 11. 'thā-  
 yam ādeṣo | 12. na sthūlaprajñaṁ na sūkṣmaprajñaṁ <sup>4)</sup>  
 nobhoyataḥprajñaṁ na prajñaṁ nā 'prajñaṁ na prajāna-  
 ghanam <sup>5)</sup> adṛiṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣhaṇam <sup>6)</sup>  
 acintyam avyapadeṣyam ekātmyapratyayasāram <sup>7)</sup> prapañ-  
 copaṣamaṁ çivam çāntam <sup>8)</sup> advaitam caturtham man-  
 yante sa evātmā sa eva vijñeya içvaragrāhas turīya iti <sup>9)</sup> ||1||  
 prathamah khaṇḍah ||

1. „Die Götter nämlich sprachen zu Prajāpati: „Lehre  
 uns den, der feiner als das Feine ist, diesen Ātman, das  
 Wort om“. „Ja“, sprach er. — 2. [„Om“ diese Silbe ist  
 dieses All. Dessen Erklärung (wie folgt) <sup>10)</sup>. Das Gewe-  
 sene, Seiende, Zukünftige, dies alles ist das Wort om.  
 Und was noch Andres, über die drei Zeiten Hinausgehen-

„om“<sup>1)</sup>), versenke diesen ganzen Leib darein und ziehe ihn als „om“<sup>1)</sup> in sich zusammen, wissend, daß er (der Leib) eben daraus (aus om, resp. brahman) besteht. — 4. Und zwar füge man diesen dreileibigen<sup>2)</sup> Âtman in das dreileibige höchste brahman<sup>3)</sup> ein, (Beides dreileibig) weil (es je) grob und Grobes genießend, fein und Feines genießend, einheitlich und Wonne genießend ist. — 5. [Vierfüßig (d. i. in vier Zuständen weilend) ist dieser Âtman. — 6. Im Wachen befindlich, auf Grobes sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Grobes (die sinnlichen Dinge) genießende, vierfache (catur-âtman), allseitige (viçva) Vaiçvânara (der allgemeine Lebenshauch) ist der erste Fuß (Theil, Stufe). — 7. Im Traume befindlich, auf Feines sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Feines genießende, vierfache, lichtartige (taijasa) Hiranyagarbha (Goldkeim) ist der zweite Fuß. — 8. Wo der Schlafende nicht irgend einen Wunsch hegt, nicht irgend einen Traum sieht, das ist der Tiefschlaf. Im Tiefschlaf befindlich, ganz in sich eingekehrt, reines Erkennen seiend, aus Wonne bestehend, Wonne genießend, der Denken-als-Mund-habende vierfache erkennende (prâjna) Îçvara (Herr) ist der dritte Fuß. — 9. Er (der vierte Fuß nun) ist der Allherr, er der Allwissende, er der innere Leiter, er die Quelle des Alls, Ausgang und Eingang der kreatürlichen Dinge.] — 10. Dreierlei ist dies, im Tiefschlaf ruhend, träumend, nur aus māyâ (Täuschung) bestehend<sup>4)</sup>; denn dieser Âtman ist (in allen drei) rein aus Geist bestehend. Als vierter (und zwar

<sup>1)</sup> oder: „mittelst des om“, den Laut „om“ aussprechend.

<sup>2)</sup> s. 3, 14.

<sup>3)</sup> d. i. die Einzelseele in die Allseele.

<sup>4)</sup> d. i. nur angeblich „wachend“.

als) vierfacher (Fuß) gilt das nur als *turiya* Bezeichnete; denn (auch darin ist) er (der *Âtman*) rein aus Geist bestehend. — 11. Nunmehr (hierüber) folgende Anweisung. — 12. [Das nicht auf Grobes, noch auf Feines, noch auf Beides das Erkennen Richtende, das nicht erkennend, noch nicht-erkennend, noch reines Erkennen Seiende, das Unsehbare, Unbegreifliche, Unerfaßbare, Merkmallose, Undenkbare, Unbeschreibbare, das die Essenz der Erkenntnis von der Einheit des *Âtman* Seiende, das die (obigen drei) Entwicklungsphasen in sich zur Ruhe Bringende, Selige, Heilige, Zweitlose nennt man den vierten (Fuß).] Dies allein ist der (wahre) *Âtman*, ihn allein suche man zu erkennen, ihn den vom *îçvara* (Herr) Verschlungenen, den *Turiya* (vierten).“

Die Abschnitte 2. 5—9. 12 finden sich, wie bereits angegeben, bis auf die oben bei Aufführung des Textes angemerkten Varianten und Zusätze, ganz identisch in der



rianten, insbesondere die auf p. 125 not. 6. 9. 10. 12. 13 und p. 126 not. 9 vermerkten Zusätze, ebenso wie die unserem Texte hier eigenthümlichen Abschnitte 3. 4. 10. 11 bezeugen dessen im Verhältniß zu M. und P. sekundären Ursprung. Wenn nun Roer (pag. 166) bereits in Bezug auf die Māṇḍūk्यop. bemerkt: „there is here no enquiry of any kind, the system is complete and described in terms, which indicate the absence of all doubt or uncertainty as to its truth. The introduction of many of the technical terms of the Vedānta, with no object than that of making as complete an enumeration of the names as possible, indicates that this Upanishad . . . addresses itself more to a blind disciple than to an intelligent enquirer. How far it is wanting in the spirit of research is shown by the high veneration in which the word „Om“ is held. It is represented not as a means, or as the best means of comprehending Brahma, but as identical with him, proving thereby that truth was sought rather by meditation on symbols than on the ideas to which they referred“, so gilt dies von den hier vorliegenden Zusätzen zu dem Text von M. in noch gesteigerterem Grade. Diese ganz specielle Betonung der Einheit des om und des brahman ist es übrigens auch, welche dieser ganzen Darstellung zu ihrem im Uebrigen so strikten Vedānta-Charakter einen mit dem yoga-Systeme der meisten übrigen Atharva-Upanishad harmonirenden Anstrich verleiht.

---

termini technici betrifft, so verweise ich theils auf meine und Roer's Noten, an den a. O., resp. auf die zu Rāmatāp. p. 342 — 43 mitgetheilten Anzüge aus dem Comm. des Ānandavānā, theils auf die sonstigen Quellen zum Verständniß der Vedānta-Lehre, insbesondere auf Grail's Bibliotheca Tantrica, und den so dankenswerthen Index des ersten Bandes (pag. 197 — 201) derselben.

1. Diese unserer Stelle hier eigenthümliche Einleitung legt zunächst die darauf (bis §. 5 incl.) folgende Belehrung dem prajāpati den ihn darum angehenden Göttern gegenüber in den Mund. — Nachdem er denn also in 2. die Identität des Alls resp. der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sowie des über sie noch Hinausgehenden, mit dem om, sowie die des brahman (Neutr.) mit dem All und mit dem ātman (der Einzelseele) hingestellt hat, folgt in 3. eine in MP. fehlende Darstellung über die nothwendige Vereinigung der drei, des ātman, brahman und des om. Hieran schließt sich in 4. die Angabe, daß und weshalb <sup>1)</sup> der ātman sowohl als das brahman dreileibig seien. Auch diese Angabe fehlt in MP. und ist hier offenbar wenig an ihrem Platze, da ja die nunmehr folgenden Absätze 5—12. speciell die Viertheilung desāt man zum Gegenstande haben. Bei der Darstellung dieser Viertheilung ergeben sich nun eben höchst wesentliche Varianten zu MP. Es

zunehmend gleich, wie MP. es thun, auf den vierten Fuß einzugehen, wird vorher noch in 10. 11. — erst in 12. kommen wir auf den vierten Fuß zurück — eine den Zusammenhang ganz unterbrechende Darstellung eingeschoben, welche im Ganzen denselben Inhalt wie 6. 8. 12. angiebt, nur mit andern Worten: der Wachzustand wird darin als *mâyâ*, und der vierte (seinerseits resp. auch als *caturâtman* geltende) Zustand als *turīya* bezeichnet: der Zweck dieser Unterbrechung ist somit wohl eben einfach der, diese beiden prägnanten Vedânta-Ausdrücke der Aufzählung des Textes anzuschließen. — Bei 12. ist insbesondere der Schlusssatz: *îçvaragrâsas turīyaḥ* hervorzuheben, welcher die Einzelseele in ihrem vierten Zustand, dem der magischen Einheit mit der Allseele, als einen „Bissen des Herrn“, oder als „vom Herrn verschlungen, absorbiert“ bezeichnet. Es liegt darin, vgl. die Verwendung der *ṽgras* in §. 3 und 4, eine Anspielung auf die unserer Upanishad zu Grunde liegende Identifikation der Allseele mit dem *nṛsiṅha*, Mann-Löwen. Wie der Löwe seine Beute, so verschlingt die Allseele das Individuum und das ganze All, es in sich absorbierend (s. *âtmânam . . . sarvagrâsam* in 5, 10). Die Benennung des *brahman* als *îçvara*, Herr, die wir auch bereits in 9. vorfanden, und der wir in 2, 6. 7 wieder begegnen, trägt eine monotheistische Färbung, nach Art der Yoga-Lehre.

## §. 2.

1. *taṃ vâ etam âtmânam jāgraty asvapnam asushuptam, svapne jāgratam asushuptam, sushupte 'jāgratam asvapnam, turiye 'jāgratam asvapnam asushuptam avyabhi-cāriṇam nityānandam sadaikarasam hy |* 2. *evam cakshuṣo*

drashtâ çrotrasya drashtâ vâco <sup>1)</sup> dr. manaso dr. buddher  
 dr. prâṇasya dr. tamaso dr. sarvasya drashtâ, tataḥ sarva-  
 smâd anyo <sup>2)</sup> vilakshanaç, cakshushaḥ sâkshî çrotrasya sâ-  
 kshî vâcaḥ s. manasaḥ s. buddheḥ s. prâṇasya s. tamasaḥ  
 s. sarvasya sâkshî, tato 'vikriyo mahâcaitanya, 'smât sarva-  
 smât priyatamam, ânandaghanam hy, evam asmât sarva-  
 smât purataḥ suvibhâtam ekarasam evâ 'jaram amaram  
 amṛitam abhayam brahmaivâ | 3. 'tha prajnâyainam <sup>3)</sup> ca-  
 tushpâdam mâtrâbbhir omkâreṇa caikîkuryât.

1. „Eben diesen âtman (nun erkenne man als) beim  
 Wachen ohne Traum, ohne Tiefschlaf — beim Traum ohne  
 Wachen, ohne Tiefschlaf — beim Tiefschlaf ohne Wachen,  
 ohne Traum — im vierten (magischen Einheitszustand) ohne  
 Wachen, ohne Traum, ohne Tiefschlaf — als nicht sich wan-  
 delnd (in omnibus statibus aequalis), beständig selig, stets nur  
 ein und dasselbe Wesen habend (uno modo excellenti). —  
 2. Ebenso (ist er denn) der Schauer (sciens) des Auges,  
 des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems,  
 der Finsternis, des Alls, von allem Diesem ein Andrer,  
 Geschiedener, (aber doch) Zeuge des Auges, des Ohres, der  
 Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternis,  
 des Alls: daher unwandelbar, hocheinsichtig (scientia eius  
 magna est), das Liebste (amabilior) vor all' diesem, das aus  
 reiner Wonne Bestehende: ebenso (ferner ist er) das vor allem  
 Diesem hocheleuchtete <sup>4)</sup>, sich stets gleichbleibende (ein  
 Wesen nur habende), alterlose, todlose, unsterbliche, furcht-  
 lose brahman. — 3. (Also) ihn erkennend(?) denn möge man  
 ihn seinen vier Füßen nach mit den (vier) mâtrâ und dem

<sup>1)</sup> vncâ A.      <sup>2)</sup> sarvasmâd asmânyo A.

<sup>3)</sup> ?? brahmaivâpyajayainam A., brahmaivâpyajnayainam I.

<sup>4)</sup> a. 5, 10. 6, 6. 9, 20.

omkāra (d. i. mit den vier mâtṛâ des omkāra wie folgt) identificiren.“

4. jāgaritasthânaḥ caturâtmâ viṣvo vaiṣvânaraḥ catûrûpo <sup>1)</sup> 'kāra eva, catûrûpo hy ayam akāra(h) sthûlasûkshma-vijāsākshibhir akārarûpair âpter <sup>2)</sup> âdimatvâd vâ, sthûlatvât sûkshmatvâd vijatvât sākshitvâc câ, "pnoti ha vâ idam sarvam âdiḥ ca bhavati ya evaṃ veda | 5. svapnasthânaḥ caturâtmâ taijaso hiranyagarbhaḥ catûrûpa <sup>3)</sup> ukāra eva, catûrûpo <sup>4)</sup> hy ayam ukārah sthûlasûkshma-vijāsākshibhir ukārarûpair utkarshâd ubhayatvâd vâ sthûlatvât sū. vî. sâ. co, 'tkarshati ha vai jnânasamtatim samānaḥ ca bhavati ya evaṃ veda | 6. sushuptasthânaḥ caturâtmâ prâjna iṣvaraḥ catûrûpo <sup>5)</sup> makāra eva, catûrûpo <sup>6)</sup> hy ayam makārah sthûlasûkshma-vijāsākshibhir makārarûpair miter apîter vâ sthûlatvât sū. vî. sū. ca, minoti ha vâ idam sarvam apîtiḥ ca bhavati ya evaṃ vedâ | 7. 'mâtramâtrâyâm pratimâtrâḥ <sup>6)</sup> kuryâd | 8. atha turiya iṣvara ugraḥ, sa svarâḥ svayam-iṣvaraḥ svaprakâṣaḥ caturâtmō 'tâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair <sup>7)</sup> | 9. ota hy ayam âtmâ yathedaṃ sarvam antakâle kâlâgni-sûryarûpair <sup>8)</sup> | 10. anujnâtâ hy ayam âtmâ 'sya sarvasya svâtmânam dadâti darṣayati, 'dam sarvaṃ svâtmânam <sup>9)</sup> eva karoti, yathâ tamâḥ savitâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam

<sup>1)</sup> catûrûpo I., catûrû\* A.

<sup>2)</sup> âpnoter M.

<sup>3)</sup> caturûpa A.

<sup>4)</sup> catuṣo A.

<sup>5)</sup> caturûpo A.

<sup>6)</sup> ?? so I (aber \*vedâ mâtṛâmâtrâyâm)., A. dagegen hat: ya e vedâ mâtṛâmâtrâḥ pratimâtrâḥ. Vgl. 3, 6.

<sup>7)</sup> d. i. caturâtmâ ota-anujnâtri-anujnâ-avikalpaiḥ. Da ota aus â + uta besteht, so könnte das finale â von \*âtmâ etwa als zunächst mit der Praepos. â zu â, dann mit dem u von uta zu o verschmelzen angesehen werden: indessen pflegt hier im Texte auch sonstiges o, insbesondere das des omkāra, sich mit vorbergehendem ā nur zu o, nicht zu au, zu verschmelzen.

<sup>8)</sup> ?? kâlâgnisûryostrair A., kâlâgnisûryâthayair I.

<sup>9)</sup> sarvasyâtmânam I.

ātmā, cidrūpa eva yathā dāhyam dagdhvā<sup>1)</sup> 'goir | 12.  
 avikalpo hy ayam ātmā 'vāñmanogocaratvão | 13. cidrū-  
 paṣ catūrūpa omkāra eva, catūrūpo hy ayam omkāra otā-  
 'nujnātr-anujnā-'vikalpair<sup>2)</sup> omkārarūpair ātmaiva | 14. nā-  
 marūpātmakam hīdam sarvaṁ turīyatvāc cidrūpatvād ota-  
 tvād<sup>3)</sup> anujnātritvād anujnātvād avikalparūpatvāc cā | 15.  
 'vikalparūpam hīdam sarvaṁ, na<sup>4)</sup> tatra kā cana bhidā  
 'sty | 16. athāyam ādeṣo | 17. 'mātraṣ caturtho 'vya-  
 vahāryaḥ prapañcopaṣamaḥ civo<sup>5)</sup> 'dvaita om-  
 kāra<sup>6)</sup> ātmaiva, saṁviṣaty ātmanā "tmānam ya  
 evaṁ veda<sup>7)</sup> |

In dieser Darstellung der Identität des omkāra und seiner  
 4 mātṛā mit den 4 pāda des ātman ist ein doppelter Bestand-  
 theil zu unterscheiden, die in 4—6. und 17. enthaltenen Anga-  
 ben nämlich, welche der Māṇḍūkyop. entlehnt und oben ge-  
 sperrt gesetzt sind, von den erklärenden Zuthaten unseres  
 Textes hier in denselben Abschnitten<sup>8)</sup>, sowie von den ganz

weise <sup>1)</sup>, bemerke ich noch, daß die Zusätze in 4—6. zunächst ganz dieselben sind, die sich auch in §. 1 dem entsprechenden Abschnitte der Māṇḍukyop. gegenüber vorfinden, also die Bezeichnung der drei pāda je als catur-ātman und die Hinzufügung der Namen viṣva, hiraṇyagarbha, īṣvara: die sonstigen Zuthaten sodann bestehen in der Bezeichnung des a, u, m je als catûrûpa, viergestaltig, und in der Aufzählung dieser vier rūpa je als sthûla crassum, sūkshma subtile, vîja semen, sâkshin testis, welche Eigenschaften sich in einem jeden von ihnen, gerade wie im brahman selbst, direkt vorfinden sollen. — Die Abschnitte 7—16. zerfallen in zwei Gruppen: die erste, 7—12., handelt von der vierten (nicht völligen, nur halben) mâtṛā, resp. der vierten ihr entsprechenden Stufe des ātman, die zweite dagegen <sup>2)</sup> von dem omkāra im Ganzen und seiner Einheit mit dem ātman.

7. „In das Maafs des nicht eine (ganze) More zählenden (vierten Theiles des omkāra, s. 17.) füge man sämtliche Moren ein <sup>3)</sup>. — 8. Der vierte (Fuß des ātman) ist der gewaltige Herr: er ist von selbst leuchtend, von selbst Herr, von selbst strahlend, und zwar viertheilig, weil <sup>4)</sup> eingewebt (ota), einwilligend (? sich hingebend? anujnâtar), Bejahung (? Erlaubniß? anujnâ), ohne Wechsel

<sup>1)</sup> nach Anquetil (p. 418) bedeutet samānah in 5: similis τṓ Brahm.

<sup>2)</sup> Abschnitt 16 ist nur einleitend für 17, wie 1, 11 für 12.

<sup>3)</sup> d. i. man wisse sie darin enthalten. Anquetil's Uebersetzung: „et quidquid in tribus (et) dimidiata litera τṓ pranou est, totum haec in unâ, unâ (singula) litterâ τṓ pranou est“ stimmt zu 3, 6., und A. liesse sich auch hier so fassen. Die Lesart von I. aber scheint mir hier den Vorzug zu verdienen. pratimâtṛāḥ im Sinne von mâtṛāḥ mâtṛāḥ ist indessen allerdings ein sehr eigenthümlicher Ausdruck.

<sup>4)</sup> Die ausführliche Erörterung hiervon s. unten in §. 8, 1—15. 9, 88. ota eingewebt, verwebt, mit dem All, findet sich zur Bezeichnung des Verhältnisses des ātman zur Welt zuerst im Çat. Br. 14, 6, 6, 1 ff. 8, 8 ff.

(avikalpa): — 9. denn eingewebt (in omne ingressus) ist dieser ātman, gleich wie dieses All zur Zeit des Endes mit den Gestalten(?) der Zeit, des Feuers, der Sonne<sup>1)</sup>: — 10. Denn einwilligend (? donum faciens) ist dieser ātman, er giebt und zeigt sich selbst diesem All, und macht dieses All zu sich selbst, gleichwie die Sonne das Dunkel: — 11. Denn rein aus Bejahung (? scientia perpetua cum doctrina pura) bestehend ist dieser ātman, Geistgestaltet allein, gleichwie das Feuer, wenn es das Brennbare verbrannt hat: — 12. denn ohne Wechsel ist dieser ātman, weil er für Wort und Sinnen nicht zu erreichen ist. — 13. Geistgestaltet, viergestaltet ist (auch) der omkāra: viergestaltet nämlich ist dieser omkāra: durch seine vier Gestalten als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel ist er ātman (selbst). — 14. Denn dieses All besteht aus Namen und Gestalt<sup>2)</sup>, weil es aus 4 Theilen besteht<sup>3)</sup> und geistgestaltet, eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel



ist: — 15. denn dieses All ist ohne Wechsel in seinen Gestalten, darin ist keine irgend welche Spaltung.“

Speciminis caussa habe ich diese Abschnitte in extenso übersetzt, glaube mich aber in der Folge dessen überheben und mit einer Inhaltsangabe begnügen zu können. Der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn, den zweimal vollständig mitzutheilen Raumverschwendung sein würde.

18. esha viro nârasinhenâ 'nusṭubhâ<sup>1)</sup> mantra-râjena turiyaṃ vidyâd, esha hy âtmânam prakâçayati, sarvasambârasamarthaḥ paribhavâsabaḥ prabhur vyâptaḥ<sup>2)</sup> sadojvalo<sup>3)</sup> 'vidyâkâryahinaḥ<sup>4)</sup> svâtmabandhaharaḥ sarvadâ dvaitarahita ânandarûpaḥ sarvâdbishṭhânanasanmâtro<sup>5)</sup> nirastâ-'vidyâ-tamo-moho 'ham eveti, tasmâd<sup>6)</sup> evam evemaṃ âtmânam param brahmâ 'nusaṃdadbyâd esha viro nṛsiṅha eva || 2 || dvitīyaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser Abschnitt setzt die Verheißungen des vorhergehenden Abschnittes 17 für die richtige Kenntniß des turiya weiter fort, nennt zunächst als geeignetes Mittel dazu die an narasiṅha gerichtete mystische anusṭubh-Formel, den König aller dergl. Formeln, und schildert darauf die gewaltige Hoheit des die Einheit des âtman und des brahman Erkennenden, denselben geradezu als nṛsiṅha selbst bezeichnend. Wir werden damit aus dem esoterischen, vedântischen Gebiete der bisherigen Darstellung auf den exoterischen, sektarischen Yoga-Boden, dem unsere Upanishad erwachsen ist, hinübergeführt. Der nârasinḥa mantra-

<sup>1)</sup> s. Al., ob "nusṭubhena" <sup>2)</sup> l., vâptaḥ A.

<sup>3)</sup> sadojvalo Al. Die Worte von hier an bis 'ham eveti kehren in dem Kāmottaratâp. 3, 9 (p. 338—9) wieder. <sup>4)</sup> 'vidyâatatkârya° Râmott.

<sup>5)</sup> so A., 'naḥ l.

<sup>6)</sup> man erwartet tasmâd ya(h). So Anquetil: quisquis hanc veritatem scit, is ipse in seipsum ingreditur.

rāja ist die oben im ersten Theile so ausführlich behandelte Credo-Formel.

### §. 3.

1. tasya ha vai praṇavasya yā pūrvā mātṛā sâ prathamah pādo bhavati, dvitīyā dvitīyah<sup>1)</sup>, tṛitīyā tṛitīyaç<sup>2)</sup>, caturtho 'tā<sup>3)</sup>-'nujñātr-anujñā-'vikalparūpā, tayā turyam caturātmānam anviśhya caturthapādena ca tayā ca turyeṇā 'nucintayan graset<sup>4)</sup> | 2. tasya ha vâ etasya praṇavasya yā pūrvā mātṛā pṛithivyā ukārah<sup>5)</sup>, sa ṛigbhir ṛigvedo brahmā vasavo gāyatrī gārhapatyah, sâ prathamah pādo bhavati, bhavati ca sarveshu pādeshu caturātmā sthūlasūkṣhmavijāsākṣibhir | 3. dvitīyā 'ntarikṣham sa<sup>6)</sup> ukārah, sa yajurbhir yajurvedo viśvā<sup>7)</sup> rudrās triṣṭub dakṣiṇāgniḥ, sâ dvitīyah pādo bhavati, bhavati ca sarveshu pādeshu caturātmā sthū<sup>8)</sup>bhis | 4. tṛitīyā dyauh sa<sup>9)</sup> makārah, sa sāmabhiḥ sāmavedo rudra ādityā<sup>10)</sup> jagaty

man mit den vier ( $3\frac{1}{2}$ ) Moren des omkāra. Die in 2 — 5. vorliegende Aufzählung der einem jeden dieser Viertel speciell entsprechenden Welten, Veda, Götter, Götterklassen, Metra, Feuer ist aus dem ersten Theil der Upan. (von 2, 2, 1—4, s. ob. p. 89. 90) herübergenommen, je unter Hinzufügung des Refrains: bhavati ca.... °sākshibhiḥ. Es erscheint darin (s. auch 9. und 14.) die Göttertrias brahman, viṣṇu, rudra<sup>1)</sup>, denen sich als vierter samvartako 'gniḥ, ignis qualitas potentiae, quod evanidum faciens omne id est, d. i. also wohl das die Welt zerstörende Feuer<sup>2)</sup>, anschliesst. Als viertes Metrum erscheint die virāj, als viertes Feuer ekarishiḥ, was Anquetil durch ó Brahm unicus übersetzt, während er es zu Praṇop. 2, 7 (s. diese Stud. 1, 446) mit ignis magnus, color naturalis totius mundi wiedergiebt, was auch hier jedenfalls besser paßt. — In 6. folgt die ziemlich schwülstig ausgedrückte Angabe (vergl. 2, 7), daß jede More des omkāra die andern vier Moren in sich enthalte, wodurch derselbe somit seinem Umfange nach um das Vierfache (bis auf 16 Moren) vermehrt wird. So nach Anquetil: et in quovis uno matraī roī pranou quatuor matra sunt, et in quovis uno pede roū ātma quatuor divisiones sunt; quod, quisque quicunque sexdecim fiant. Und daran schliesst sich sodann die auch in 1. bereits vorliegende Aufforderung durch die richtige Erkenntniß diese sämtlichen mâtṛâ, nebst den entsprechenden pâda des âtman, zu verschlingen, d. i.

<sup>1)</sup> Die ähnliche Aufzählung in der Prapavopaniṣad (s. oben pag. 49) hat noch die alte Göttertrias agni, vāyu, sūrya und candra als vierten, steht somit weit alterthümlicher da.

<sup>2)</sup> nicht çiva, wie §. 5, 5, also immerhin noch ein alterthümlicherer Name. In 9, 10 haben wir dafür iṣāna.

<sup>3)</sup> so 2, 9. Mārkaṇḍ. Pur. 47, 11. Wilson hat nur die Bedeutung submarine fire, dagegen für samvarta die Bedeutung destruction of the universe.

in se ipso annihilatum zu machen: ein Bild, welches, dem *īṣvaragrāsa* in 1, 12 entsprechend, wie dieser auf der die Upaniṣad durchziehenden Identifikation der Allseele — und der mit dieser sich eins, als in ihr aufgehend wissenden Einzelseele — mit der *nṛsiṁha*-Form Viṣṇu's beruht. Wer dies vermag, ist weise, unsterblich, hat alle Individualität geopfert (*hutasamviktah, omnes volitiones suas in ignem cognitionis roṇ ātma ut projecit, urere facit*), ist rein, ewig ruhend (*samvisṭah, semper à rñ dormire cum quiete in rō ātma experfectus non fiat*), frei (*nirvighnah, sine cogitatione superveniente*!).

7. *imam asuniyamenā 'nubbūye, 'he 'dam sarvaṃ śi-  
śṭvā suprapaṇcabīno 'tha sakalah sādharo 'mṛitamayaṣ ca-  
turātmā sarvamayaṣ caturātmā*<sup>1)</sup> | 8. *'tha mahāpīṭhe sa-  
parivāraṃ tam etaṃ catuḥsaptātmānaṃ caturātmānam mū-  
lāgrāv agnirūpaṃ praṇavaṃ saṃdadhyāt* | 9. *saptātmānaṃ  
caturātmānam akāram brahmāṇaṃ*<sup>2)</sup> *nābhau* | 10. *saptā-*

nam âtmânam samjvâlya, tat teja âtmacaitanyarûpam balam  
 avasṭabhya, guṇair aikyaṁ sampâdya, mahâsthûlam ma-  
 hâsûkshme <sup>1)</sup> mahâsûkshmam mahâkâraṇe ca samhṛitya, mâ-  
 trâbhir oṭâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpam cintayau graset  
 || 3 || tṛtīyaḥ khaṇḍaḥ ||

Eine entsetzlich schwülstige weitere Ausführung der Einheit des âtman mit dem omkâra, und der Art und Weise, wie man derselben theilhaftig zu werden hat.

7. „In diesen (mit dem omkâra identischen âtman) durch Athemeinhalt sich vertiefend, alles dies (was da) hier (ist, aus sich?) entlassend, gänzlich frei von Entfaltung (wisse er sich als) vollständig (eins mit dem All, ipse omnis [res] factus), als universal (omne aequale [par] sciat: ob sâdhâraṇo zu lesen?), aus Unsterblichem bestehend (forma vitae aeternae), als die 4 Formen (des âtman, nämlich sthûla, sûkshma, vîja und sâkshin Anqu.) in sich enthaltend, eins mit dem All, als die 4 Eigenschaften (des omkâra, oṭâ, anujnâtr, anujnâ, avikalpa Anqu.) in sich enthaltend. — 8. Und zwar möge er sich diesen praṇava sammt allen seinen Eigenschaften (qualitatibus, parivâra), den mit viermal sieben Formen <sup>2)</sup> versehenen, den viergetheilten <sup>3)</sup>, den von der Wurzel bis zur Spitze <sup>4)</sup> feuergestaltigen, als im „großen Sitze“ (super rō infra cordis) befindlich vorstellen: — 9. den siebenformigen, viergetheilten <sup>5)</sup> a-Laut Brahman nämlich im Nabel, — 10. den s. v. u-Laut Vishṇu im Herzen, — 11. den s. v. m-Laut Rudra zwischen den

<sup>1)</sup> fehlt I.

<sup>2)</sup> nämlich den in 2 — 5 aufgezählten je vier Lauten, Welten, Veda, Göttern. Götterordnungen, Metren, Feuern.

<sup>3)</sup> quod quatuor mâtṛa habet.

<sup>4)</sup> mûlâgraṇ, ein adverbialer Akkusativ? woher aber das Masculinum?

<sup>5)</sup> weil jede More nach 6. die andern vier Moren in sich enthält.

Brauen. — 12. den s. v. viermalsiebenformigen viergetheilten om-Laut <sup>1)</sup> Allherrscher am Ende der zwölf (d. i. der in a, u, m in Folge von 6. enthaltenen 12 Moren? inter duo supercilia [et medium] cerebri Anqu.), — 13. den s. v. <sup>2)</sup> viermalsiebenformigen viergetheilten Wonneseelischen, unsterblich gestaltigen (ganzen) praṇava am Ende der 16 (Moren? in medio cerebri Anqu.) — 14. Darauf vermittelt des in Wonne unsterblichen (ganzen praṇava) jene (einzelnen vier Theile desselben) vierfach anbetend, — ebenso den Brahman, den Viṣṇu, den Rudra, alle drei getheilt sowohl wie ungetheilt, mit Attributen gestaltet, anbetend — sie sodann mit Jubeln (??) trotz vierfacher Theilung als attributlos zusammenfassend —, mit Glanz die drei Leiber (s. oben 1, 4., crassum, subtile, sushupti Anquetil) erfüllend — den in ihnen hausenden ātman entflammend —, jenen Glanz als die die geistige Form der Seele bildende Kraft festhaltend — (dadurch die völlige)

## §. 4.

1. tam vâ etam âtmânam param<sup>1)</sup> brahmomkâram<sup>2)</sup>  
 omkârâgravidyotam<sup>3)</sup> anushtubhâ natvâ<sup>4)</sup> prasâdyom<sup>5)</sup>  
 mṛityâ 'ham ity anusamdadhyâd | 2. athainam evâ-  
 um param<sup>6)</sup> brahmomkâram<sup>7)</sup> turīyomkârâgravidyotam  
 çâtmânam âtmânam nârasinhenâ 'nusamdadhyâd<sup>8)</sup> |  
 hainam evâtmânam param<sup>9)</sup> brahmomkâram turīyom-  
 ravidyotam<sup>10)</sup> praṇavena samci(n)tyâ 'nushtubhâ sac-  
 andapûrṇâtmasu navâtmakam<sup>11)</sup> saccidânandapûrṇâ-  
 um paramâtmânam param<sup>12)</sup> brahma sambhâvyâ 'ham  
 tmânam âdâya manasâ brahmaṇaikîkuryâd, anusṭu-  
 a vai- | 4. 'sha<sup>13)</sup> u eva nṛsiṅha, esha hi<sup>14)</sup> sarva-  
 urvadâ sarvâtmâ, nṛsiṅho<sup>15)</sup> 'sau parameçvaro, 'sau  
 rvatra sarvadâ sarvâtmâ san sarvam atti, nṛsiṅha  
 m<sup>16)</sup>, esha eva turīya | 5. esha hy evogra, esha  
 fra, e. e. mahân, e. e. vishṇur, e. e. jvalann, e.  
 rvatomukha, e. e. nṛsiṅha, e. e. bhīṣhaṇa, e.  
 adra, e. e. mṛityumṛityur, e. e. namâmy, e.  
 ham | 6. evam<sup>17)</sup> yogârûḍho brahmany evâ 'nusṭu-  
 samdadhyât omkâra iti | 7. tad etau çlokau bha-  
 :

1) ?? âtmânam paramam I., ânandam paramam A.

2) AL., vgl. oben die Verschmelzung von finalem a mit dem o von ota

3) so AL., wie eben. 4) nujnâtvâ I. 5) so AL., wie eben.

6) A., paramam I.

7) brahmo samcâvyâ (\*hmsa sambhâvyâ!) 'ham ity âtmânam âdâghî kâ-  
 dâyesmkâram!) I., wohl eine Deuterologie, aus 3 herübergekommen.

8) nârasinhenâ natvom iti samharann anusam<sup>9)</sup> I. 9) paramam AL.

10) âthanâm evâtmânam âtmâna paramam brahmomkâra turīyomkârayokâ-  
 dyotam I.

11) sacc. nav. fehlt I., wohl mit Recht. Anquetil's Text wiederholte  
 s ekâdaçâtmânam aus 2., das er hier wie dort durch: quod undecim  
 mabet, erklärt. 12) paramam I. 13) \*bhaiva va esha I.

14) L., esha hi fehlt A. 15) siṅhâ I.

16) ? evaikala A., evakala I. 17) eva I.

8. saṁstabhya siṁhaṁ<sup>1)</sup> svasatān guṇarddhān<sup>2)</sup>, sam-  
yojya ṣṛiṅgair iṣṭabhasya hatvā | māyāṁ<sup>3)</sup> sphurantīm asa-  
tīm niplīya<sup>4)</sup>, sambhaksya siṁbena sa esha vīraḥ ||

9. ṣṛiṅgaprotān padā<sup>5)</sup> sprisṭvā hatvā tān agrasat sva-  
yam | natvā 'tha bahudhā dṛisṭvā nṛisīṅhaḥ svayam  
udbabbhāv<sup>6)</sup> iti || 4 || caturthaḥ khaṇḍaḥ ||

Enthielt schon der zweite §. in Absatz 18. (a. ob. p. 137) eine Heranziehung der sektarischen, die nṛisīṅha-Form Viṣṇu's verherrlichenden anuṣṭubh-Formel, so wird dieselbe nunmehr in §. 4ff. ein integrierender Theil der Darstellung. Sie dient nämlich als Mittel zur richtigen Erkenntniß<sup>7)</sup> der Einheit des brahman, des omkāra und des Ich (aham), und die elf Worte aus denen sie besteht<sup>8)</sup> gelten sämtlich als das Wesen des daher (in 2.) als elftheilig bezeichneten ātman markirend. In der That sind darunter neun<sup>9)</sup> Wörter, die wirklich diese Absicht haben: wenn aber dasselbe auch von dem verbum finitum namāmi und dem Pro-



Wesens und der damit sich identisch wissenden Einzelseele als nṛisīṅha, Mann-Löwe, dienen die beiden in 8. 9 aufgeführten doppelsinnigen, mystischen Verse:

8. „Wer da den Löwen (den ātman) feststemmt, sodann die eignen Söhne (die Sinne Anqu.) mit Stricken (den drei Eigenschaften des sattvam, rajas, tamas) gefestigt <sup>1)</sup> zusammenkoppelt und mit den Hörnern des Stieres (den Upanishad des Veda Anqu.) durchbohrt, darauf die zuckende, unwahre māyā (die Mutter der Sinne Anqu.) niederdrückt, und durch den Löwen verzehren läßt <sup>2)</sup> — der ist ein Held.“

9. „Er (der ātman) spießte sie (die Sinne Anqu.) auf die Hörner, trat sie mit dem Fusse, tödtete und verschlang sie dann selbst. | (Dem ātman) sich neigend und in mannichfacher Weise ihn erschauend <sup>3)</sup> ersteht man selbst als Mann-Löwe.“

Da es sich in 9. offenbar um „Hörner“ des Löwen selbst handelt, so wird er wohl auch in 8. unter dem „Stiere“ zu verstehen sein (nicht der Veda, wie Anquetil hier wie dort angiebt): es handelt sich somit um einen stierköpfigen Löwen, oder, da derselbe gleichzeitig auch als „Mann-Löwe“ bezeichnet ist, wohl um einen Löwen mit Menschenantlitz, aber Stierhörnern <sup>4)</sup>. Das Menschen-

<sup>1)</sup> riddha „gefördert, gedeihend“, muß hier wohl im Sinne von baddha „gefestigt“ verstanden werden.

<sup>2)</sup> wollte eigentlich sambhaktahayya sein, was aber nicht zum Metrum paßt: da der Löwe übrigens hier sowohl die Allseele, als die Einzelseele, das eigene Selbst, repräsentirt, so läßt sich auch das einfache Verbum als an seinem Platze seiend vertheidigen: tōṁ māṁ tē ātma leoni devorandam praebest Anqu.

<sup>3)</sup> semper ipso hoc modo sciat, quod, ille ātmaḥ leo dorsum ferens ego sum.

<sup>4)</sup> wie denn z. B. die Miniaturen in der Hdschr. des Devīmāhātmya das menschliche Antlitz der von der Durgā bekämpften Dämonen stets mit Stier-

antlitz will freilich zu der Art und Weise der Thätigkeit, die dem nṛsiṅha hier zugewiesen wird, nicht besonders passen: indessen so genau darf man es ja bei all dgl. Symbolen überhaupt nicht nehmen.

§. 5.

1. athaiṣha evā 'kāra āptatamārtha ātmany eva nṛsiṅhe brahmaṇi vartata, eṣa hy evāptatama, eṣa hi śākṣy, eṣa hīcvaro, 'taḥ sarvagato, na hidam sarvam'), eṣa hi vyāptatama, idam sarvaṃ yad ayam ātmā māyā-mātram | 2. eṣa evogra eṣa hi vyāptatama<sup>2)</sup>, eṣa eva vīra eṣa hi vy., eṣa eva mahān eṣa hi vy., eṣa eva viṣṇur..., e. e. jvalann...<sup>3)</sup>, e. e. sarvatomukha..., e. e. nṛsiṅha..., e. e. bhīṣaṇa..., e. e. bhadra..., e. e. mṛityumṛityur..., e. e. namāmy..., eṣa evā 'ham... | 3. ātmaiva nṛsiṅho devo brahma bhavati ya evaṃ veda, so 'kāmo niḥkāma āptakāma ātmakāmo, na

wie 2.<sup>1)</sup> bis esha evā 'ham esha hy evotkrishṭas | 6. tasmād ātmānam evaivam jānīyād | 7. wie 3. |

8. athaisha eva makâro mahāvibhūtyartha ātmany eva nṛsiṅhe deve pare brahmaṇi vartate, tasmād ayam alpo<sup>2)</sup> 'bhinnarūpaḥ<sup>3)</sup> svaprakāṣo brahmaiva vyāptatama<sup>4)</sup> utkrishṭatama, etad eva brahmā 'pi sarvajnam mahāmāyam mahāvibhūty | 9. etad evogram<sup>5)</sup> etad dhi mahāvibhūty, e. e. mahad<sup>6)</sup> etad dhi m. .... wie 2. und 5.<sup>7)</sup> bis etad evā 'ham etad dhi mahāvibhūti | 10. tasmād<sup>8)</sup> akârokâ-rābhyām imam ātmānam āptatamam utkrishṭatamam, cinmātram sarvadrashṭāram sarvasākshinam sarvagrāsam sarvapremāspadam, saccidānandamātram ekarasam, purato<sup>9)</sup> 'smāt sarvasmāt suvibhātam anvishyā, 'ptatamam utkrishṭatamam cinmātram mahāvibhūtim saccidānandamātram ekarasam param eva brahma makāreṇa jānīyād | 11. wie 3.<sup>10)</sup> bis apyeti- | 12. 'ti ha prajāpatir uvāca || 5 || pañcamaḥ khaṇḍaḥ ||

Nochmalige überaus schwülstige Identificirung der drei Moren des omkāra, a, u, m, mit dem ātman, und zwar theils mit den durch die (elf resp.) zwölf Worte der nṛsiṅha-Formel markirten Eigenschaften desselben, theils mit sonstigen seine Allheit, Geistigkeit etc. zu schildern bestimmten Beiwörtern, wie sie der Vedānta-Katechismus darbietet (und wie sie in §§. 2. 6. sich in gleicher Weise vor-

<sup>1)</sup> so nach Anquetil: in AI. fehlen indessen, durch Fehler des Schreibers, die Absätze für jvalan, sarvatomukha, nṛsiṅha, in I. überdem auch die für vira und vishṇu. <sup>2)</sup> ? AI., et quidquam unicum non habet Anqu.

<sup>3)</sup> 'bhinnah svarūpaḥ I. prima m., et à τῶ ἄτμα figura ejus separata non est. <sup>4)</sup> ? so I. pr. m., brahmaivāpy āptatama I. sec. m. A.

<sup>5)</sup> etad eva vishṇur I. (!). <sup>6)</sup> I., mahān A.

<sup>7)</sup> so Anquetil, in A. fehlt aber Alles bis auf bhadram: in I. findet sich vishṇur, jvalat, bhishagam, bhadram, mṛityumṛityur, namāmy, es fehlt aber sarvatomukham und nṛsiṅha.

<sup>8)</sup> so A., 'bhūty etasmād I. <sup>9)</sup> purato bis ekarasam fehlt I.

<sup>10)</sup> nur daß hier vor brahma (nach devaḥ) noch der Zusatz param eva angefügt ist.

finden. Dazu nach Absolvierung jeder einzelnen More die Verherrlichung dessen, der also weiß: er wird dadurch selbst zum ātman, nṛsiṅha, höchsten brahman, aller Wünsche ledig, alle Wünsche erreicht habend: seine Lebensgeister schwinden ihm nicht, sondern gehen ganz darin auf: (so, lebend schon,) selbst brahman seiend, geht er in das brahman ein. — Der Schlusssatz in 12. „so sprach Prajāpati“ schließt sich an die Einleitungsworte von §. 1 an, und markiert somit die §§. 1–5 als einen zusammengehörigen Abschnitt.

§. 6.

1. te devā imam ātmānam jñātum aichāṇa, tān hā "su-  
raḥ pāpmā parijagrāsa, ta aikṣanta: hantainam āsuram  
pāpmānam parijāgrasāmeti<sup>1)</sup> | 2. tam evomkāragravidyo-  
tam turīyāturiyam<sup>2)</sup> ātmānam ugram anugram vīram avī-  
ram mahāntam amahāntam viṣṇum aviṣṇum jvalan-  
tam ajvalantam sarvatomukham as. nṛsiṅham an.

jyotir asya sarvasya purataḥ suvibhātam advaitam acint-  
 yam aliṅgam svaprakāṣam ānandaghanam ṣūnyam abha-  
 vad | 7. evamvit svaprakāṣam <sup>1)</sup> param eva brahma bha-  
 vati | 8. te devāḥ putraishaṇāyâḥ ca vittaishaṇāyâḥ ca <sup>2)</sup>  
 lokaishaṇāyâḥ ca sasādhanebhyo <sup>3)</sup> vyutthāya, nirahamkāra  
 nirāgārā <sup>4)</sup> nishparigrahā açikhā ayajnopavitā, andhā ba-  
 dhirā mugdhāḥ klībā mūkā unmattā iva parivartamānāḥ,  
 çantā dāntā uparatās titikshavaḥ samāhitā, ātmarataya ātma-  
 kridā ātmamithunā ātmānandāḥ, praṇavam eva paramam  
 brahmā "tmaprakāṣam ṣūnyam <sup>5)</sup> jñāntas tatraiva pari-  
 samāptās | 9. tasmād devānām vratam ācarann omkāre  
 pare brahmaṇi paryavasito bhavet, sa ātmanaivātmānam  
 paramam brahma paçyati | 10. tad esha çlokaḥ:

çriṅge ca çriṅgam samyojya siṅham çriṅgeshu yojayet |  
 çriṅgābhyām çriṅgam ābadhya trayo devā upāsata iti || 6 ||  
 shashṭhaḥ khaṇḍaḥ ||

Auch das Böse ist nur eine Form des ātman und wird  
 vermittelt der einzelnen Theile der nṛsiṅhānusṭubh und  
 des praṇava erkannt als „finalemt absorbé dans la lu-  
 mière divine, où il rentre dans l'unité suprême, tombeau  
 de la dualité“ (d'Eckstein a. a. O. Nov. 1846 p. 480). —  
 Die hier vorliegende Personifikation des Pāpman „Bösen“  
 als eines āsura ist übrigens eine etwas auffällige Erschei-  
 nung: sie erinnert an die buddhistische Vorstellung von dem  
 māra, die man ihrerseits auf Entlehnung aus Persien zu-  
 rückzuführen versucht hat. Es werden ja indessen auch in  
 den Brāhmaṇa schon verschiedene Wesen als pāpman in-  
 dividualisirt, so der Tod (mṛityu) Çāṅkh. Br. 21, 1. Çatap.

<sup>1)</sup> ? evamcitsvā° I. evam viçva° A.

<sup>2)</sup> vitt. ca fehlt I.

<sup>3)</sup> ? samādh° I.

<sup>4)</sup> nirākārā I.

<sup>5)</sup> ṣūnye A. pr. m.

14, 4, 2, 24, ebenso vṛitra Çat. 6, 2, 2, 19. 9, 4, 2, 4. 13, 4, 1, 12, und nirṛiti Çat. 7, 2, 1, 2—6. 12—15, und auch der pāpman allein erscheint darin mehrfach personificirt als ein böses, den Creaturen nachstellendes, sie ergreifendes Wesen (s. nirastah pāpmā saha tena yaṁ dvishmaḥ Kātyāy. 2, 1, 22, pāpmā vāva sa tām asacata Pañcav. 12, 6, 12., tam imam pāpmā 'vidat Çatap. 12, 7, 1, 10., pāpmā vāva sa tam agrih-  
ṇāt Pañcav. 13, 5, 22., yaḥ pāpmanā gṛibhito bhavati Çat. 12, 7, 2, 12., pāpmānam apajighāṁsuḥ Ait. Br. 4, 4., apahata-  
pāpman oft), so daß, wenn etwa ja überhaupt irgend welche Beziehung zu dem Dualismus des Avesta darin vor-  
liegen sollte, dieselbe wenigstens eine ziemlich alte sein müßte. — Eine Beziehung zu dem Hiraṇyakaṣipu, welcher nach der epischen resp. Purāṇa-Legende von Viṣṇu in der Gestalt des nṛisīḥa getödtet wird, liegt jedenfalls hier nicht vor, wie ja auch im Uebrigen unsere Upan. keine irgend welche Anspielung auf diese Legende enthält.

Zeitschr. d. D. M. G. 14, 37), so daß bei allem Aufhören der Individualität es denn doch auch bei den Buddhisten eben nicht das Nichts ist, in welches sich dieselbe auflöst, verweht, sondern vielmehr gerade das Unsterbliche, Ewige, Absolute <sup>1)</sup>, in welches sie eingeht: wie wir ja ähnlich auch oben (pag. 47) in der Tâarakop. das Aufgehen in brahman als „Unsterblichkeit“ bezeichnet gesehen haben.

1. „Diese Götter wünschten den Âtman zu erkennen. Da drohte sie der dämonische (âsura) Pâpman zu verschlingen. Sie überlegten sich: „wohlan, wir wollen ihn, den dämonischen Pâpman, zu verschlingen uns anstrengen!“ — 2. Darauf erkannten sie vermittelt der (an) nṛisinha (gerichteten) anusṭubh den an der Spitze vom omkāra bestrahlten, aus vier Theilen (turīya) und doch wieder nicht aus vier Theilen (sondern theillos) bestehenden Âtman als ugra (gewaltig) und als nicht ugra, als vīra (Held) und als nicht vīra, als mahat (groß) und als nicht m., als vishṇu und als nicht v., als jvalat (flammend) und als nicht jv., als sarvatomukha (allgegenwärtig) und als nicht s., als nṛisinha (Mann-Löwe) und als nicht n., als bhīṣaṇa (furchtbar) und als nicht bh., als bhadra (günstig) und als nicht bh., als mṛityumṛityu (Tod des Todes) und als nicht m., als namāmi (!! dignum veneratione Anqu.) und als nicht n., als aham (ich) und als nicht aham. — 3. Da ward

---

<sup>1)</sup> çānyam bedeutet nicht das Leere als das schlechtweg Inhaltlose, Nüchtere (s. Sāṃkhyas. I, 42. 43. 5, 79), sondern nur als das aller merklichen Attribute Entbehrende, nishprapañcaḥ Çamkara zu Maitrāy. „affranchi de toute opposition, libre de sat et libre de l'asat, état de choses, qui rappelle le Nirvāna de la Gīta, où toute vie distincte se trouve éteinte au sein de l'unité supreme, et pour ainsi dire, soufflée, comme on souffle un flambeau“ d'Eckstein pag. 481. Vgl. Obry's gehaltvolle Schrift: du Nirvāna Bouddhique Paris 1863.

für sie <sup>1)</sup> jener dämonische Pāpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 4. Drum strebe man vermittelt der nṛsiṅha-anuṣṭubh diesen Schmutz-und-Sündelosen <sup>2)</sup>, an der Spitze vom omkāra bestrahlten, turiya und nicht turiya seienden ātman zu erkennen: dem (der so weiß) wird der dämonische Pāpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 5. Jene Götter aber wünschten auch aus diesem Licht herauszukommen, da sie vor dem Zweiten (vor der Dualität) Scheu empfanden. Vermittelt der nṛsiṅha-anuṣṭubh jenen an der Spitze vom omkāra bestrahlten turiya und aturiya seienden ātman gesucht habend, blieben sie mittelst des praṇava (om) eben bei ihm allein stehen. — 6. Da ward ihnen jenes Licht zu dem vor diesem All (seienden,) herrlich strahlenden, zweitlosen, undenkbaren, Attributlosen, von selbst leuchtenden, wonneseligen Leeren (Absoluten, cūnyam). — 7. Wer also weiß, wird (dadurch selbst) zu dem von selbst leuchtenden, höchsten brahman. — 8. Jene Götter aber, aus dem Verlangen <sup>3)</sup> nach Söhnen, nach Reichthum, nach den Welten und aus den Hilfsmitteln dazu <sup>4)</sup> sich erhebend, ohne Ichgefühl, ohne Behausung, ohne Weib, ohne Haarlocke <sup>5)</sup>, ohne heilige Schnur, nach Art von Blinden, Tauben, Be-



hörten, Eunuchen, Stummen, Wahnwitzigen <sup>1)</sup> umherwandernd, besänftigt, gezähmt, beruhigt, geduldig, gesammelt, am ātman sich erfreuend, mit dem ātman spielend, mit dem ātman sich paarend, im ātman wonnig, den praṇava als das höchste brahman, als das von selbst leuchtende Leere (Absolute) erkennend, darin eben vollständig aufgehen. — 9. Darum, wer dies Gelübde der Götter übt, der geht auf in dem oṃkāra, dem höchsten brahman: erschaut durch (seinen eignen) ātman den (allgemeinen) ātman, das höchste brahman. — 10. Dies sagt folgender śloka:

Das Horn verflechtend mit dem Horn, an den Hörnern den Leu'n man pack! | Mit dem Hornpaar das Horn bindend, die drei Götter zu Ruhe komm'n.“ ||

Dies letzte Räthsel möge uns Anqu.'s Erklärung (p. 792) erläutern <sup>2)</sup>: *Djīw ātma cum duobus cornibus, pram ātma sine cornu: haec tria, scilicet particulare cum universali, unum efficere jubetur. Mystica roṇ Nersingheh et trium agentium Brahm, Beshn, Roudr expositio.* Seine dem entsprechende Uebersetzung des ersten pāda durch „cornua cum sine cornu unum ut effecit“ setzt übrigens eine andere Lesart, etwa ṣṛiṅge (Dual) aṣṛiṅgaṃ saṃyojya voraus. — upāsate ist nach ihm in der prägnanten Bedeutung: sine volitione fiant, quietem sumunt, e medio tolluntur zu fassen, als ob udāsate dastünde.

#### §. 7.

1. devā ha vai prajāpatim abruvan: bhūya eva no bhagavān <sup>3)</sup> vijnāpayatv iti, tathety | 2. ajatvāt ajaratvād <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> s. Jābālopanishad in diesen Stud. 2, 77.

<sup>2)</sup> Im Namen nṛisīṅha liegt nach seiner Angabe (p. 434) bereits die Identität der beiden Formen des ātman ausgedrückt, nṛi nämlich bedeutet den jīvātman, sīṅha den paramātman. <sup>3)</sup> bhagavān AI. <sup>4)</sup> fehlt A.

amaratvād <sup>1)</sup> amṛitatvād abhayatvād apokatvād amohatvād  
 anaṣṇāyatvād apipāsatvād <sup>2)</sup> advaitatvāc oā 'kāreṇemam  
 ātmānam anviśhyo, 'tkṛiṣṭatvād <sup>3)</sup> utpādakatvād utpravi-  
 ṣṭatvād <sup>4)</sup> utthāpayitṛitvād uddraśṭṛitvād utkarṭṛitvād ut-  
 pathacārikatvād <sup>5)</sup> udbhāṣakatvād <sup>6)</sup> udbhrāntakatvād <sup>7)</sup> ut-  
 tīrṇavikṛitatvāc cokāreṇa paramaṁ siṁham anviśhyā,  
 'kāram imam ātmānam ukārapūrvārdham ākṛiṣhya siṁhi-  
 kṛityo, 'ttarārdhena taṁ siṁham ākṛiṣhya mahattvān ma-  
 hastvān <sup>8)</sup> mānatvān muktatvān mahādevatvān maheṣvara-  
 tvān mahāsattvān mahācittvān mahānandatvān mahāprabhu-  
 tvāc ca makārārdhenā 'nenā <sup>9)</sup> "tmaniikkuryād | 3. aṣa-  
 rīro nirindriyo 'prāṇo 'tanāḥ saacidānandamātraḥ sa eva-  
 rād bhavati ya evaṁ veda |

4. kaś tvam ity, aham iti hovācai, 'vam evedaṁ sar-  
 vaṁ, asmād aham iti sarvābbhidhānam | 5. tasyā "dir ayam  
 akārah sa eva bhavati <sup>10)</sup>, sarvaṁ hy evā 'yam <sup>11)</sup> ātmā,  
 'yam hi <sup>12)</sup> sarvāntaro <sup>13)</sup>, na hīdaṁ sarvaṁ nirātmakam <sup>14)</sup>,

nai 'vā 'nubhavann uvācai, 'vam eva cid-ānandāv<sup>1)</sup> apy  
avacanenai 'vā 'nubhavann uvāca, sarvam anyad api, sa  
parama ānandas | 8. tasya brahmaṇo nāma brahmeti,  
tasyā 'ntyo 'yam makāraḥ sa eva bhavati, tasmān makā-  
reṇa paramam brahmā 'vichet, kim idam evam ity, om<sup>2)</sup>  
ity evā "hā 'vicikitsann | 9. aṇarīro wie 3. |

10. brahma vā idam sarvam amṛitatvād<sup>3)</sup> ugratvād  
vīratvān mahattvād viśṇutvāj jvalattvāt sarvato-  
mukhatvān nṛisinhattvād bhīṣhanattvād bhadratvān  
mṛityumṛityutvān namāmitvād ahamtvād iti, satatam  
hy etad brahmogratvād vīratvān °ahamtvād<sup>4)</sup> iti | 11. ta-  
smād akāreṇa paramam brahmā 'nvishya makāreṇa mana-ādy-  
avitāram<sup>5)</sup> mana-ādisākṣiṇam anvichet | 12. sa yadaitat sar-  
vam upekshate tadaitat sarvam asmin praviṣati, sa yadā pra-  
budhyate tadaitat sarvam asmād evottisṭhāti | 13. sa etat sar-  
vam nirūhya pratyūhya sampīḍya samjvālya<sup>6)</sup> sambhakshya  
svātmānam eśhām dadāty, atyugro 'tīvīro 'timahān ativi-  
śṇur atijvalann atisarvatomukho 'tinṛisinho 'ti-  
bhīṣhaṇo 'tibhadro 'timṛityumṛityur atinamāmy  
atyaham bhūtvā sve mahimni sadā<sup>7)</sup> samāsate<sup>8)</sup> | 14. ta-  
smād enam akārārthena<sup>9)</sup> pareṇa brahmaṇaikīkuryād ukā-  
reṇā 'vicikitsann | 15. aṇarīro wie 3. 9. | 16. tad eśha  
çlokaḥ:

<sup>1)</sup> °dam I.

<sup>2)</sup> ?? evam ity u A., evam rityu I. Aber Anqu.'s Uebersetzung führt  
auf die Lesart evam ity om hin: „ist dies so“? so (fragen die Götter) „om  
(ja!)“ so nur sprach er (Prajāpati) ohne Bedenken. Tum Pradjapat dixit:  
tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod hoc hoc modo est? si ei illa  
res certa cognita sit, in responsum dicit, quod Oum: id est, verum et ju-  
stum est. <sup>3)</sup> so I., asṛijatvād A.

<sup>4)</sup> in I. ausführlich aufgeführt, in A. dagegen steht: vīratvān mahattvāt  
punaḥ (!) ahamtvād.

<sup>5)</sup> d. i. mana-ādi-avitāram (Accus. von avitar). A. hat °āghavi°.

<sup>6)</sup> samjv. fehlt I. <sup>7)</sup> so I., sapadā A.

<sup>8)</sup> /ās nach der ersten Klasse. <sup>9)</sup> ekārthena I.

ṣṛiṅgam ṣṛiṅgārdham ākṛisbya ṣṛiṅgeṇā 'nena yojayet |  
 ṣṛiṅgam euam pare ṣṛiṅge tam anenā 'pi yojayed iti || 7 ||  
 saptaṁ khaṇḍaḥ ||

Dieser §. zerfällt in drei Abschnitte, die je von einander durch einen gleichlautenden Schlusssatz (3. 9. 15.), der die Verheißungen für den der betreffenden Lehren Kundigen enthält (er wird „ledig des Leibes, der Sinne, des Hauches, der Finsternis, rein aus Wesenheit, Geistigkeit, Wonne bestehend, von eigenem Lichte strahlend“), geschieden sind. Die beiden ersten Abschnitte (1. 2. und 4—8.) erscheinen als ein erneuter Dialog zwischen prajāpati und den ihn um Belehrung bittenden Göttern, und zwar führt der erste derselben (2.) allerlei mit *a*, *u*, *m* beginnende Eigenschaften des ātman auf, um damit die entsprechenden drei Moren des mit dem ātman identischen omkāra zu verherrlichen. Der zweite Abschnitt (4—8.) handelt von den Wörtern aham (Ich) und brahman (Allgeist), deren (je doppeltes) *a* und resp. *m* dieselben Eigenschaften, wie die gleichen eben besprochenen Moren des omkāra repräsentiren, somit zu dem Suchen des allseelischen ātman, resp. des höchsten brahman geeignet sind. Die drei hauptsächlichsten Eigenschaften des brahman, Wesenheit, Geistigkeit, Wounneseligkeit werden dabei (in 7.) in folgender höchst eigenthümlicher Weise erörtert <sup>1)</sup>:

7. „Was ist das Wesenhafte“? so (fragen die Götter). „Die Erkenntnis (Wahrnehmung), daß dies (ist), dies nicht ist <sup>2)</sup>“. — „Wie aber ist diese (Erkenntnis)“? „dies (ist

<sup>1)</sup> kurios ist auch was d'Eckstein a. a. O. pag. 570—74 hieraus gemacht hat.

<sup>2)</sup> intellectus quod in eo hoc et illud non sit.

sie), dies (ist sie) nicht“, so durch Nichtsagen allein sie darstellend sagte er<sup>1)</sup> sie (ihnen). — Ganz ebenso sagte er ihnen auch die Geistigkeit und die Wonneseeligkeit, durch Nichtsagen allein sie darstellend. Ebenso auch alles Andere. Dies ist die höchste Wonne.“

Nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden! Ganz die gleiche Erklärungsweise finden wir im zwölften Verse<sup>2)</sup> des dem Çaṃkara zugeschriebenen Dakṣiṇāmūrti-stotra (Chambers 794 p, 1) wieder: citraṃ vaṭataror mūle vṛiddbāḥ ṣiṣyā, gurur yuvā | guros tu maunaṃ vyākhyānam ṣiṣyās tu chinnaśaṃṣayāḥ ||, was bei Ballantyne (the first three chapters of Genesis, Benares 1860 p. LXVI) durch: „the masters explanation was his silence, and the doubts of the pupils were removed“ übersetzt ist.

Der dritte Abschnitt (10—14.) handelt von der Einheit des aham und des brahman und greift resp. wieder auf die (elf resp.) zwölf Wörter der nṛisīṅha-Formel zurück, dieselben zunächst (in 10.) als ebenso viele Eigenschaften des brahman bezeichnend. — 11. „Wenn man nun — heißt es dann weiter — mit dem a (von aham) das höchste brahman gesucht hat, strebe man sodann mit dem m (von brahman) den Schützer und Zeugen des manas und der übrigen Sinne (den aham) zu finden. — 12. Wenn derselbe auf dieses All nicht achtet<sup>3)</sup>, geht dasselbe in ihn ein:

<sup>1)</sup> Pradjapat, ut oculum texit, silens factus et responsum non dedit, id est, vā vadī den status est, qui dici non potest.

<sup>2)</sup> derselbe ist übrigens wohl nur eine sekundäre Zuthat, da er in einem andern Metrum abgefaßt ist, und in Rāmānirṭha's Commentar (Chambers 175) nicht erklärt wird. Auch die Bombayer Ausgabe des stotra kennt ihn nicht (hat nur 10 Verse).

<sup>3)</sup> Īkṣā + upa in der Bedeutung: übersehen, tempore quo hic ātma verum hoc mundum tendens non stat.

wenn er erwacht, geht es aus ihm hervor<sup>1)</sup>. — 13. (Darauf) nachdem er dieses All herausgezogen, dränge er es wieder zurück, presse es zusammen, zünde es an, verzehre es und gebe (darauf wieder) sich selbst ihnen<sup>2)</sup> hin. Ueber alle die in der nṛisinha-Formel aufgeführten Eigenschaften erhaben seiend, ruht er beständig in seiner eignen Majestät. — 14. Darum vereinige er ihn (den ātman?) mittelst des a (des omkāra) mit dem höchsten brahman, mittelst des u über alle Zweifel erhoben.“

Den Schluss macht ein mystisches Spiel, nach Art des den vorigen §. beschließenden Verses, in welchem die drei Moren des omkāra als Hörner bezeichnet, und ihre gegenseitige Verflechtung geschildert ist: cornu (a) versus latus dimidiati cornu (mim) ut attraxit (homo), cum hoc cornu unum efficiat: et hoc cornu, quod cum cornu alio (vau d. i. u) unum efficiat et illud cornu (a) cum hoc cornu (vau, = u) unum faciat: dazu die Note (pag. 794) cui qui-

evā 'vikalpo, na hi vastu sad<sup>1)</sup>, ayam hy ota eva sadghano  
'yam cidghana ānandaghana ekaraso<sup>2)</sup> 'vyavahāryaḥ kena  
canā 'dvitīya | 3. otaḥ ca protaḥ caisha omkāra, evaṃ  
naivam iti prīṣṭha om ity evā<sup>3)</sup> "ha, vāg vā omkāro, vāg  
evedam sarvam, na hy aḥabdam ive 'hā 'sti | 4. cinmayo hy  
ayam omkāraḥ cinmayam idam sarvam | 5. tasmāt<sup>4)</sup> pa-  
rameṣvara evai 'kam eva tad bhavaty, etad<sup>5)</sup> amṛitam abha-  
yam etad brahmā, 'bhayaṃ vai brahmā, 'bhayaṃ hi vai  
brahma bhavati ya evaṃ vedeti rahasyam |

6. anujnātā hy ayam ātmai, 'sha hy<sup>6)</sup> asya sar-  
vasya svātmānam anujānāti, na hī 'dam sarvam svata āt-  
mavan<sup>7)</sup>, na hy ayam oto nā 'nujnātā 'saṅgatvād<sup>8)</sup> avikā-  
ritvād .asattvād | 7. anujnātā hy ayam omkāra, om iti  
hy anujānāti, vāg vā omkāro vāg evedam sarvam anujā-  
nāti | 8. cinmayo hy ayam omkāraḥ, cid 'dhī 'dam sar-  
vam nirātmakam ātmasāt karoti<sup>9)</sup> | 9. wie 5. |

10. anujnaikaraso hy ayam ātmā, prajñānaghana

<sup>1)</sup> vas tud I., Anqu. hic omnis mundus, quod visus fiat, existentiam non habet. Das Seiende ist nicht wirklich, wesentlich (vastu, sondern nur eine Form des ātman).

<sup>2)</sup> omni loco uno modo (unius naturae, aequalis), Anqu. p. 440.

<sup>3)</sup> tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod, hoc modo existit? si (hoc modo) existit, is in responsum, Oum dicit: et si petit, quod, hoc modo non est? si non est, etiam is in responsum ejus, Oum dicit. — Om ist ja ursprünglich nichts weiter als die Bejahungs- und Bekräftigungs-Interjektion ām, s. diese Stud. 2, 188.

<sup>4)</sup> quapropter omnis mundus cum domino magno mundi unum fiat: tempore quo mundus cum d. m. m. unum fit, illo tempore sine cessatione et sine timore est.

<sup>5)</sup> atad A., etad bis bhavati fehlt hier in I., steht aber daselbst in 9. und 18. <sup>6)</sup> ātmā e hy A., ātmā esha hy I.

<sup>7)</sup> sarvam ātmavan I., haec omnia animantia a se ipsis vitam non habent.

<sup>8)</sup> oto nujnāsamga° I., oto nānujnānāsam° A., „und doch ist er eigentlich weder ota noch anujnātar“, propterea quod is cum aliqua re se non immiscet: quandoquidem ei ṛō mutatum (esse) non est, et secundum non habet, se ipsum cui det?

<sup>9)</sup> et hic mundus, quod scientiam et animam non habet, ille ātmai quod forma scientiae est hunc mundum ingreditur et scientiam dat.

yaṁ asmāt<sup>1)</sup> sarvaśmāt purataḥ suvibhāto, 'taṣ<sup>2)</sup> cid-  
na eva, na hy ayam oṭo nā 'nujānā, 'tmā<sup>3)</sup> hīdaṁ  
vaṁ sad<sup>4)</sup> evā | 11. 'nujnaikaraso hy ayam om-  
ra, om iti hy evā 'nujānāti, vāg vā omkāro, vāg eva  
y anujānāti<sup>5)</sup> | 12. cinmayo hy ayam omkāraḥ, cid eva  
y anujnā<sup>6)</sup> | 13. wie 5. |

14. avikalpo hy ayam ātmā 'dvitīyatvād | 15. avi-  
kalpo hy ayam omkāro 'dvitīyatvād eva, cinmayo hy  
ayam omkāras | 16. tasmāt parameṣvara evaikam eva tad  
bhavaty<sup>7)</sup>, avikalpo nā 'vikalpo<sup>8)</sup> 'pi, nā 'tra kācana bhidā  
'sti, nai 'vā 'tra kācana bhidā 'sty, atra bhidām iva man-  
yamānaḥ ṣaṭadhā sahasradhā vā<sup>9)</sup> bhinno mṛtyor mṛityum  
āpnoti | 17. tad etad advayaṁ svaprakāṣaṁ mahānandam  
ātmāi 'vai, 'tad amṛitam abhayaṁ etad brahmā, 'bhayaṁ  
vai wie 5. || 8 || aṣṭamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dies Capitel enthält in vier Abschnitten eine Darstel-  
lung der oben in 2, 8—12 (s. 9, 22) der vierten More des  
omkāra zugetheilten Eigenschaften: oṭa eingewebt (in das  
All als stamen subtemen), anujnātar einwilligend, d. i.  
sich dem All hingebend donum faciens se ipsum, anujnai-  
allein aus Bejahung (? Erkenntnis) bestehend forma  
avikalpa ohne Wechsel<sup>7)</sup>. Und  
in Ver-



bindung mit dessen Einheit, Zweitlosigkeit, Allheit erörtert, und dadurch die Einheit Beider, des omkāra (resp. der damit wieder, wie mit dem All, identischen vâc) und des âtman erhärtet. — Jeder Abschnitt schließt mit der gleichlautenden, nur das letzte Mal noch weiter ausgeführten <sup>1)</sup> Verheißung, daß der, der also wisse, dadurch eo ipso die Einheit mit dem ewigen, aller Furcht entrückten brahman erreiche: und wird resp. die betreffende Lehre je am Ende stets als rahasyam, Geheimniß (secretum maxime tegendum) bezeichnet. — Da d'Eckstein's Analyse a. a. O. p. 576 den Inhalt im Wesentlichen richtig darstellt, so möge sie hier ihre Stelle finden. „Le Verbe (om nämlich) est ce fil qui a composé la trame de l'univers. Il est la grande affirmation des êtres, le Oui de l'univers <sup>2)</sup>. ... Le Verbe est le principe de la parole; tout est parole, car tout a nom... Le monde est par lui-même inanimé; mais le créateur se communique à l'univers en sa qualité d'ordonnateur systématique et scientifique, d'anujnâtri; le Verbe qui lui est identique, révélant cette qualité, vivifie ainsi le monde. Il est la science substantielle, il est l'anujnâ; il est aussi la félicité, la suprême joie de l'univers; il est celui en lequel le monde se spiritualise; il réside sous la forme de l'inévolu ou de l'avikalpa dans l'unité du système de l'univers.“

## §. 9.

1. devâ ha vai prajāpatim abruvann: imam eva no <sup>3)</sup>  
bhagavann omkāram âtmānam upadiçeti, tathe 'ty | 2.

<sup>1)</sup> dieselbe ist nämlich daselbst zugleich auch mit einer Drohung gegen den verbunden, welcher nicht die absolute Einheit des omkāra und des âtman erkennt: „100fach, 1000fach gespalten verfällt er dem Tod des Todes“ d. i. wiederholtem Todesschrecken.

<sup>2)</sup> „Ausdruck der ewigen Position“ Ac. Vorles. p. 152.

<sup>3)</sup> so IE., imam evo A.

upadrastā 'numantaisha ātmā siṅhaṣ cidrūpa evā, 'vikāro  
 hy upalabdhā sarvatra, na hy asti <sup>1)</sup> dvaitasiddhir, ātmaiva  
 siddho 'dvitīyo, māyayā hy anyad iva, sa vā esha ātmā  
 para evai, 'sha eva <sup>2)</sup> sarvam, tathā hi prājñaiḥ sai 'śhā  
 'vidyā jagat sarvam, ātmā paramātmāiva, svaprakāṣo 'py,  
 avijñānatvāj <sup>3)</sup>, jānann eva hy atra na vijñāty anubhūter |  
 3. māyā ca tamorūpā <sup>4)</sup> 'nubhūtes, tad etaj jaḍam mohā-  
 tmakam anantaṁ tucham idaṁ rūpam, asyā 'sya vyañjikā  
 nityanivṛttā <sup>5)</sup>, 'pi mūḍhair <sup>6)</sup> ātmaiva <sup>7)</sup> dṛiṣṭā <sup>8)</sup>, 'sya <sup>9)</sup>  
 sattvam asattvam ca darṣayati siddhatvā-'siddhatvābhyāṁ  
 svatantrā-'svatantratvena | 4. sai 'śhā vaṭavfjasāmānyād  
 anekavaṭaṣaktir <sup>10)</sup> ekaiva, tad yathā vaṭavfjasāmānyam <sup>11)</sup>  
 ekam anekān <sup>12)</sup> svā-'vyatiriktān vaṭān svavfjān <sup>13)</sup> utpādya  
 tatra-tatra pūrṇaṁ saṁtiṣṭhaty, evam evaiśhā māyā svā-  
 'vyatiriktāni paripūrṇāni kṣetrāni darṣayitvā jīveṣāṁ ābhā-  
 sena karoti, māyā cā 'vidyā ca svayam eva bhavati <sup>14)</sup> | 5. sai  
 'śhā citrā <sup>15)</sup> sudṛiḍhā bahvaṅkurā svayam guṇabbinnā 'āku-

sthāsu tathā 'py alpāḥ | 8. sa vā esha <sup>1)</sup> bhūtānī 'ndriyāṇi  
virājam devatāḥ <sup>2)</sup> koçāṇç ca sṛiṣṭvā praviçyā <sup>3)</sup> 'mûḍho  
mûḍha iva vyavaharann āste mâyayaiva | 9. tasmād advaya  
evā 'yam ātmā sanmātro nityaḥ çuddho buddhaḥ satyo  
mukto nirañjano vibhur <sup>4)</sup> advaya <sup>5)</sup> ānandaḥ <sup>6)</sup> paraḥ pra-  
tyag-ekarasah pramāṇair etair avagataḥ | 10. sattāmātram <sup>7)</sup>  
hīdam sarvaṁ sad eva <sup>8)</sup>, purastātsiddham hi brahma <sup>9)</sup>,  
na hy atra kimcanā 'nubhūyate, nā 'vidyā 'nubhavā, 'tmani <sup>10)</sup>  
svaprakāçe sarvasākshiny avikriye 'dvaye paçyate 'hā 'pi  
sanmātram, asad anyat, satyaṁ hīttam purastād ayoni svā-  
tmastham ānandacidghanam <sup>11)</sup>, siddham hy asiddham, tad  
viṣṇur içāno brahmā, 'nyad api sarvaṁ, sarvagaṁ  
sarvaṁ | 11. ata eva çuddho 'bāhyasvarûpo <sup>12)</sup> buddhaḥ  
sukhasvarûpa <sup>13)</sup> ātmā, na hy etan nirātmakam api cā 'sty,  
'tmā <sup>14)</sup> purato hi siddho, na hīdam sarvaṁ kadācid, ātmā  
hi svamahimastho <sup>15)</sup> nirapeksha eka eva sākshī svaprakā-  
çaḥ | 12. kim tan nityam ātmā <sup>16)</sup>?, 'tra hy eva na vici-  
kitsyam, etad dhīdam sarvaṁ sādhayati, drashtā drashtuḥ  
sākshy avikriyaḥ siddho niravadyo, bāhyāntaravīkshanāt su-  
vispashtas, tamasaḥ purastād bhūta | 13. esha <sup>17)</sup> dṛiṣṭo  
'dṛiṣṭo veti, dṛiṣṭo 'vyavahāryo 'py alpo nā 'lpāḥ sākshy  
aviçesho 'nanyo <sup>18)</sup> 'sukhaduḥkho 'dvayaḥ paramātmā sar-  
vajno 'nanto 'bhinno 'dvayaḥ <sup>19)</sup> sarvadā samvittir mâyayā

<sup>1)</sup> so Mahidhara zu Vs. 31, 5 (âtharvaṇottaratāpanīye), und Anqu. —  
carvāpye A., was auf sarvāpy eva fñhrt. <sup>2)</sup> virājan de° A.

<sup>3)</sup> Mahidhara hat statt praviçyā bis mâyayaiva bloß: 'tra pravishṭa iva  
vibharati <sup>4)</sup> viramjano prabhur I. <sup>5)</sup> zum zweiten Male!

<sup>6)</sup> ātmānandaḥ A. <sup>7)</sup> satvāmātrā I. <sup>8)</sup> sate I.

<sup>9)</sup> bra A. (ohne hma). <sup>10)</sup> tmani bis asad anya[t fehlt I.

<sup>11)</sup> ādāyacidyṛita I. <sup>12)</sup> °svadhaḥ rūpo I.

<sup>13)</sup> sukharûpa I., sukharûpasvarûpa A.

<sup>14)</sup> ?? avinyānātmā A., apijātmā I.

<sup>15)</sup> svayamahimnastho I., svamahimnastho A.

<sup>16)</sup> ? so I., ātmano A., nitya hy ayam ātmā E.

<sup>17)</sup> nämlich bhūtaḥ esha. AI. haben bhūtaisha. <sup>18)</sup> so I., nānyo AE.

<sup>19)</sup> zum zweiten Male!

saṃvittih<sup>1)</sup> svaprakāṣo | 14. yūyam eva dṛiṣṭaḥ, kim adva-  
yena<sup>2)</sup>, dvitīyam eva na, yūyam eva<sup>3)</sup> | 15. brūhy eva  
bhagavann iti te devā ūcur, yūyam eva, dṛiṣyate cen nā  
"tmajno<sup>4)</sup>, 'saṅgo hy ayam ātmā 'to yūyam eva svapra-  
kāṣā<sup>5)</sup>, idaṃ hi sat-saṃvinmayatvād<sup>6)</sup> yūyam eva | 16.<sup>7)</sup>  
neti hocur, hantā 'saṅgā vayam<sup>8)</sup> iti hocuḥ, katham pa-  
çyantīti<sup>9)</sup> hovāca, na<sup>10)</sup> vayam<sup>10)</sup> vidma iti hocus, tato yū-  
yam eva svaprakāṣā<sup>11)</sup> iti hovāca, yac ca sat-saṃvinmayā<sup>12)</sup>,  
etau hi purastāt suvibhātam avyavahāryam evā 'dvayam |  
17. jñāto va esha<sup>13)</sup>?, jñāto viditāviditāt para iti hocuḥ |  
18. sa hovāca, tad vā etad brahmā 'dvayam bṛihattvān,  
nityam çuddham buddham<sup>14)</sup> muktam satyam sūkṣhmam  
paripūrṇam advayam<sup>15)</sup> sadānandam cinmātram ātmaivā  
'vyavahāryam kena cana | 19. tad etad ātmānam om ity  
apaçyantaḥ paçyata, tad etat satyam, ātmā brahmaiva<sup>16)</sup>,  
brahmātmaivā<sup>17)</sup>, 'tra hy eva na vicikitsyam ity | 20. om  
satyam tad etat paṇḍitā eva<sup>18)</sup> paçyanty, etad dhy aṣab-

vyam <sup>1)</sup>, amantavyam aboddhavyam anahamkartavyam aceta-  
 yitavyam, aprāṇayitavyam <sup>2)</sup> anapāṇayitavyam avyāṇayita-  
 vyam anudāṇayitavyam asamāṇayitavyam, anindriyam <sup>3)</sup> avi-  
 shayam akarāṇam alakṣhaṇam <sup>4)</sup> asaṅgam aguṇam avikriyam  
 avyapadeṣyam, asattvam arajaskam atamaskam, amāyam  
 apy, aupanishadam eva, suvibhātam sakṛidvibhātam pu-  
 rato 'smāt sarvasmāt suvibhātam advayam <sup>5)</sup>, paçyatā, 'ham  
 saḥ so 'ham iti | 21. sa hovāca: kim esha dṛiṣṭo 'dṛiṣṭo  
 veti?, dṛiṣṭo veditāviditāt para iti hocuḥ | 22. kvaisha <sup>6)</sup>?,  
 katham iti te <sup>7)</sup> hocuḥ | 23. kiṃ tena?, na kiṃcaneti ho-  
 cur <sup>8)</sup> | 24. yūyam ācāryarūpā iti, na cety | 25. āho:  
 'm <sup>9)</sup> ity anujānidhvam, brūtainam iti | 26. jnāto?, jnātaḥ  
 ceti hocur, na caivam iti <sup>10)</sup> | 27. brūtai 'vai 'nam <sup>11)</sup> āt-  
 masiddham iti hovāca | 28. paçyāma eva bhagavan, na ca  
 vayam paçyāmo, naiva vayam vaktum çaknumo, namas te  
 bhagavan prasīdeti hocur | 29. <sup>12)</sup> na bhetavyam prīchateti  
 hovāca | 30. saishā <sup>13)</sup> 'nujñety, esha evātmeti hovāca | 31.  
 te hocur namas tubhyaṃ vayam ta iti | 32. 'ti ha prajā-  
 patir devān anuçaçāsā 'nuçaçāseti | 33. tad esha çlokaḥ:

<sup>1)</sup> dies Wort fehlt in A.

<sup>2)</sup> dies Wort und die folgenden vier Wörter fehlen in A.

<sup>3)</sup> atīndriyam I. <sup>4)</sup> ? akarāṇam al° I., akarāṇapral° A.

<sup>5)</sup> So AI., d'Eckstein dagegen (1837 Juillet p. 36) hat: adjapam und fasst die folgenden Worte als paçyatām haṃsa(h): „le cygne est contemplé dans la prière involontaire et à peine audible“. Ähnlich Anquetil pag. 452: illud lumen vos, in τῷ hens etiam, quod adja nomen habet — id est in τῷ respirare omnia animantia sine libertate (naturaliter) fluens est (cursum habent, vivunt) — . . . . videatis. Ein Wortspiel mit haṃsa ist offenbar auch im Texte bezweckt: adja dagegen scheint mir eine unglückliche Lesart: d'Eckstein versteht darunter (pag. 35): „cette prière involontaire de la créature, qui éclate dans la respiration de l'être physique, et plus profondément encore, dans celle de l'être sensible“!

<sup>6)</sup> kvaishā E. <sup>7)</sup> fehlt AE. <sup>8)</sup> hocur bis ceti in 26. fehlt in I.

<sup>9)</sup> d. i. āha om.

<sup>10)</sup> ? blos na vai A., na caivam iti I., na caivam iti hocur E.

<sup>11)</sup> so I., brūtevainam A., brūtom cainam E.

<sup>12)</sup> die beiden Absätze 29. 30. bis te hocur in 31. fehlen in I.

<sup>13)</sup> ? so E., hy eshā A.

otam otena jānīyād anujnātāram itaram<sup>1)</sup> | anujnām  
advayaṃ labdhvā<sup>2)</sup> upadrashtāram āvrajed ity, upadrashtāram  
āvrajed iti || 9 || navamaḥ khaṇḍaḥ<sup>3)</sup> ||

Belehrung der deva durch prajāpati über das Verhältniſſe der māyā zum ātman, über das Wesen und die Eigenschaften des letzteren<sup>4)</sup>, über seine Einheit mit dem brahman, seine universelle Allheit, und resp. seine aller Definition spottende Absolutheit. Eine groſsartige, obschon höchst diffuse und logischer Schärfe entbehrende Darstellung. — Die Spielereien mit dem omkāra und seinen drei resp. vier Moren, sowie die Beziehung auf die nṛisīḥa-Formel, sind in diesem §., bis auf eine allgemeine Verweisung darauf gleich im Eingange und den darauf sich zurückbeziehenden Schlufstheil, ganz bei Seite gelassen, und beschäftigt er sich rein mit philosophischer Deduktion.

1. „Die Götter sprachen zu Prajāpati: „Herr! lehre uns diesen omkāra, den ātman“. „So sei's“ sprach er. —

leuchtend auch ist er, in Folge seiner Unerkennbarkeit: denn auch der Kennende kann ihn nicht durch Wahrnehmung erkennen. — 3. Die *mâyâ* aber ist eine Gestalt der Finsterniß (non scientiae), durch Wahrnehmung (zu erkennen?). Alles dieses Starre, Bethörungsvolle, Unendliche, Oede<sup>1)</sup> ist diese (ihre) Gestalt: sie ist dies und das zur Erscheinung bringend<sup>2)</sup>, beständig vergehend. Nur die Thoren erschauen sie als *âtman*. Sie bringt (aber nur) zur Erscheinung seine Wesenheit und Nicht-Wesenheit<sup>3)</sup>, in Gemeinschaft mit seiner Vollendung und Nicht-Vollendung, seiner Freiheit und seiner Gebundenheit. — 4. Sie ist nach Art eines Feigenkernes<sup>4)</sup> obschon nur eins doch die Potenz zu vielen Feigenbäumen. Wie nämlich ein einziges Feigenkörnchen viele ganz gleichartige und selbst wieder Saamen enthaltende Feigenbäume hervorbringt, in ihnen allen voll haftend, ganz ebenso bringt auch die *mâyâ* von ihr selbst ununterscheidbare, (von ihr) erfüllte Felder (Gegenstände) zur Erscheinung, und bringt so dem Anscheine nach zweierlei, individuelles Leben (den *jīva*) und den Herrn (die allgemeine Weltseele), hervor, während sie doch selbst nur *mâyâ* (Täuschung) und *avidyâ* (Unwissenheit, Unwahrheit) ist. — 5. Sie ist eben mannichfach, fest gebunden (*multum firmiter constrictus*), viele Sprossen treibend, selbst nach den (drei) *guṇa* (Qualitäten, *tamas*, *rajas*, *sattvam*) geschieden, und auch in ihren Sprossen überall danach geschieden, in den Gestalten des *Brahman*, *Vishṇu* und

<sup>1)</sup> *tucham*, vgl. *Ṛik* 10, 129, 3 *tuchyénâbhv âpihitam yád âsit*.

<sup>2)</sup> ? *asyâ 'sya vyañjikâ*, et τὰ absurda et non existentia apparere facit.

<sup>3)</sup> *existentia non existentia ostendit; τὸ existens non existens ostendit, et τὸ non existens existens.*

<sup>4)</sup> Eine Anspielung hierauf s. in *Rāmatâp.* 1, 15.

Çiva<sup>1)</sup> erscheinend, geistdurchleuchtet. — 6. Aus jenem âtman allein aber stammt diese Dreitheiligkeit. Ueberall ist er die Quelle. Als jīva (Einzelseele) ist er verlangend, als īçvara (Herr) bändigend, als hiraṇyagarbha das All als Ich erkennend, in (allen) drei Gestalten<sup>2)</sup> Herrähnlich, klarer Geist. — 7. Denn er ist allgegenwärtiger Herr, Seele (jedes) Thuns und Wissens, Alles, aus dem All bestehend. (So sind auch) alle jīva (Einzelseelen) aus (ihm) dem All bestehend, in allen Lagen, wenn auch noch so klein. — 8. Er wahrlich jener (âtman) entläßt aus sich und durchdringt alle Elemente, Sinne, die virāj (die demiurgische Entstrahlung, *figuram totius mundi* Anqu.), die Götter, die koça (Gebäuse des Körpers): obwohl unverwirrt bleibt er (dann in ihnen) wie ein Verwirrter schaltend (*operationes mundi facit*), nur mittelst der māyā. — 9. Darum ist dieser âtman zweitlos, einziges<sup>3)</sup> Wesen (*existens absolute solus*), beständig, rein, erwacht (*scientia pura*)<sup>4)</sup>



die er markirt wird. — 10. Denn dieses Alles, was ist, ist eine einzige Wesenheit. Denn es ist das vor allem Andern vollendete brahman. Nicht kann darin irgend etwas wahrgenommen werden, (auch) die avidyâ (Unwissenheit, Unwahrheit) ist nicht wahrnehmbar(?). In dem von selbst leuchtenden âtman, dem Zeugen des Alls, dem Wandellosen, Zweitlosen schauet hier die einzige Wesenheit! Alles Andere ist nicht wesenhaft. (Dies brahman aber) ist wahrhaft, wirklich, vor allem Andern, ohne Ursprung, in sich selbst stehend, rein Wonne und Geist. Denn es ist das Vollendete und das nicht-Vollendete. Es ist Vishnu<sup>1)</sup>, Îçâna, Brahman, und auch alles Andere, alles durchdringend, das All selbst. — 11. Daher ist der âtman rein, von innerlicher<sup>2)</sup> eigener Gestalt (*figurae eius cessatio non est*), erwacht (sowohl, als) die Gestalt glücklicher Ruhe tragend (*et figura eius lumen est et is figura quietis est*). Nicht giebt es hier irgend etwas, worin der âtman nicht wäre. Denn der âtman ist vor allem Andern vollendet, nicht war dieses All irgend je (vor ihm). Der âtman ruht in seiner eignen Gröfse, unabhängig, als alleiniger, von selbst leuchtender Zeuge.

12<sup>3)</sup>. „Ist der âtman wohl ein Beständiges<sup>4)</sup>“? — Darüber ist kein Zweifel zu hegen: denn er bringt alles

<sup>1)</sup> Vishnu steht hier voran, während oben in 5., ebenso wie 3, 3. 9. 14 in der sonst gewöhnlichen Weise an zweiter Stelle.

<sup>2)</sup> abâhya, eigentlich: nicht äußerlich.

<sup>3)</sup> Während bisher Prajâpati direkt docirte, besteht der nunmehr folgende Theil dieses Capitels aus einem Dialog zwischen ihm und den Göttern, wobei bald er sie examinirt, bald sie ihn um Aufklärung befragen. Ich versehe fortan die Fragen resp. Antworten der Götter mit Anführungszeichen, lasse dagegen die Worte des Prajâpati ohne dergl. Marke.

<sup>4)</sup> Anqu. (p. 448) fundi aridi, quod sine anima est, cum τῷ âtma quam relationem habent? — Dies paßt aber nicht zu unserm Text, setzt eine andere Lesart voraus.

dieses zur Vollendung. Er ist der Sehende in dem der sieht, der wandellose Zeuge, vollendet, aller Mängel baar, durch Erschauen des Aeußeren und des Inneren deutlich klar, vor aller Finsterniß geworden (*a non scientia superius*).“

13. Ist er (Iuch nun) sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn, obschon er unbegreifbar ist. Er ist klein und nicht klein, Zeuge, unterschiedlos, ohne ein Anderes, ohne Freude und Schmerz, zweitlos, höchster Atman, alles wissend, unendlich, ungetheilt, zweitlos(I), beständig (mit sich) im Einverständniß, mit der *mâyâ* im Einverständniß<sup>1)</sup>, von selbst leuchtend.“

14. Ihr selbst seid der, den Ihr seht. Wie sollte er sonst zweitlos sein? Es giebt eben nichts Zweites. Ihr selbst (seid er).

15. „Erkläre uns dies, Herr“ sprachen die Götter. — Ihr selbst (seid er). Wenn von Jemand (noch etwas An-

selbst leuchtend<sup>1)</sup>, und weil Ihr aus Wesenheit und Bewußtsein besteht: denn diese Beiden (Wesen und Bewußtsein) sind das vor allem Andern Hoherleuchtete, Unbegreifliche, Zweitlose.

17. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn: er ist höher als das Gewußte und Nichtgewußte“ sprachen sie.

18. Er sprach. Dies fürwahr ist das Zweitlose, brahman (hehr, genannt) von seiner Hehrheit, beständig, rein, erwacht, frei, wahr, fein, voll, zweitlos(!), stete Wonne, einziger Geist<sup>2)</sup>, der âtman selbst, unbegreifbar durch irgend wen. — 19. Dies erschauet als den âtman, vermittelst des om, nichts (anderes) sehend. Dies ist das Wahre. Der âtman ist das brahman, das brahman ist der âtman<sup>3)</sup>. Daran ist nicht zu zweifeln. — 20. Om, wahr ist es. Dies erschauen nur die Weisen<sup>4)</sup>. Denn es ist nicht durch Laut (Gehör), nicht durch Berührung (Gefühl) zu erfassen, noch durch Gestalt, Geschmack, Geruch, Rede, noch (mit den Händen) zu greifen, noch (mit den Füßen) zu betreten, nicht mit Entleerung noch mit Wollust zu erfassen, nicht mit dem Herzen, noch der Einsicht, noch dem Ichgefühl, noch dem Denken zu begreifen<sup>5)</sup>, nicht durch (die fünf Winde des Körpers) prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna zu erreichen, den Sinnen entrückt, jenseit des Bereiches (der Sinnlichkeit), ohne Organe, ohne Merkmale, ohne Anhang, ohne Qualitäten, ohne Wandel, nicht darstellbar (in

<sup>1)</sup> hoc quantum ipsi scivistis, quod, nos nescimus, ipsum hoc scientia est; et scientia lumen est, proinde vos, ipsi cum vobis ipsis, lumen estis. — Die höchste Weisheit ist zu wissen, daß man nichts weiß.

<sup>2)</sup> oder: reiner Geist?

<sup>3)</sup> das heißt: Gott ist Seele, die Seele ist Gott.

<sup>4)</sup> weise ist, der dies erschaut.

<sup>5)</sup> dies sind die vier antahkarapa, die Çamkara zu Māṇḍūkyaop. (Roer p. 341) auführt: s. Rāmottaratāp. 5, 5 (14) und Ānandavana zu ib. 3, 4.

significationem non intrat), weder mit sattvam noch mit rajas noch mit tamas behaftet, auch der māyā entrückt, durch die Upanishad allein erkennbar, hoherleuchtet, auf einmal (beständig) leuchtend, vor diesem All hoherleuchtet, zweitlos. Schauet! ich bin er (der ātman), er bin ich <sup>1)</sup>).

21. Er sprach: ist er Euch nun sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn: er ist höher als das Gewußte und Nichtgewußte“ sprachen sie.

22 <sup>2)</sup>). Wo ist er? — „Wie (meinet Du dies)“? sprachen sie.

23. Was ist durch ihn? (ex eo quid acquisitum est? besser wäre: was ist ohne ihn?) — „Nicht irgend etwas“ (ab eo quidquam non provenit) sprachen sie.

24. Ihr seid von wundersamer Gestalt (vos mirum ostendens estis: bene invenistis). — „Doch nicht“! (nos admirandi non sumus, tu admirandus es).

25. Da sagte er: om <sup>3)</sup>), damit (mit dem Wort om)

(ihn) auch nicht, noch vermögen wir (ihn, den âtman?) zu sagen. Verneigung Dir, o Herr! sei uns gnädig „sprechen sie.

29. Fürchtet Euch nicht, fragt nur! So sprach er.

30. „(Wo ist) diese jene (von Dir vorhin besprochene) Bejahung (? scientia pura)?“ — Dieser âtman selbst ist es (quidquid existit âtma est, et scientia pura est). — So sprach er.

31. Da sprachen sie: „wir diese (so von Dir Belehrteten bringen) Dir Verneigung (dar)“.

32. In dieser Weise belehrte Prajâpati die Götter.

33 <sup>1)</sup>. Hieher (gehört) folgender çloka:

„Den eingewebten (Stand des âtman) erkenne man mittelst des eingewebten (Standes des omkâra), den (zur Emanation?) einwilligenden als den zweiten, | die Bejahung, resp. den Zweitlosen (als dritten Stand erlangt habend), gehe man ein zu dem Zuschauer (als viertem).“

Berlin, Anfang März 1865.

A. W.

## Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke.

1. Aus einem Briefe von H. Kern, Benares 23. April 1864.

Ich habe einen Theil der Gargasamhitâ aufgefunden. Es findet sich darin ein Abschnitt: Yugapurâṇa, welcher eine Art Prophetie enthält über die vier Weltalter, resp. eine Art Geschichte von Indien im letzten Weltalter. Das

---

<sup>1)</sup> Da 32. mit einer Wiederholung des letzten Wortes schließt, so ist ersichtlich, daß 33. eine sekundäre Zuthat ist, und die Upanishad ursprünglich mit 32. zu Ende ging. — Ueber die vier Zustände des vierten Fusses des âtman resp. des omkâra s. oben 2, 8. 12. 8, 1—15: der vierte Stand heißt hier nicht wie dort avikalpa, sondern upadrashṭar.

**Merkwürdigste** ist die Thatsache, daß die Griechen, die *yavanâ yuddhadurmadâh*, im *Madhyadeça* geherrscht haben. Zwistigkeiten unter ihnen selbst veranlaßten ihren Rückzug. Nach den Yavana verheerte der blut- und geld-  
durstige Çaka-Fürst das Land. Was weiter erzählt wird, ist interessant genug, doch die Hdschr. sehr verdorben. Es erhellt daraus, daß die *Âgniveçya* eine Dynastie bildeten. Der letzte Fürst, von dem mit Namen gesprochen wird, ist *Agnimitra*, der Sohn *Pushya's* (sonst *Pushyamitra*). Darauf folgt eine Schilderung von dem traurigen Zustande Indiens. Das Buch spricht immer von *Pushpapura* (*Pâtaliputra*), das damals die Hauptstadt Hindostans gewesen zu sein scheint. Ich vermuthe, daß die *Samhitâ* nicht lange nach *Agnimitra* verfaßt sei, ungefähr 100 v. Chr. Die *Bauddha* werden mit großer Feindseligkeit erwähnt.

2. Aus *Martin Haug's* Bericht über seine Reise in Gujarat, im Dec. 1863.  
Jan. Febr. 1864.

Of Sanscrit books I saw (in Broach) a very valuable collection of almost all the books belonging to the *Atharvaveda* more complete than any one I heard of in Eu-

Çâkhâ of the Yajur-Veda. The whole work, in three Kândas is extant, but no copy of it ever reached Europe for aught to know. It is a mixture of Samhitâ and Brâhmana just as the Taitt. S. It is accented and pretty correct (samvat 1646). — Another rare book, purchased at Ahmedabad, is the Mânavaçrautasûtra: the copy is in very good condition, but incomplete. A complete one I lately received from some other place. — . . . I was permitted to cast a glance on an old copy of Sâyaṇa's comm. on the Rik-Samhitâ: it is quite complete and bears date samvat 1526 (AD. 1467) [sic]. If we consider that Sâyaṇa lived towards the end of the 14th century it is not unlikely that it was transcribed from the original as it proceeded from Sâyaṇa's pen. Of what great advantage might this mspt. have been to Max Müller! The oldest complete mspt. he could use is dated between samvat 1747—1760 and is consequently 220—233 years younger. — I could not pay much attention to the Jain books, which are forthcoming in great numbers at Ahmedabad and its environs. The books in the possession of the Hon. Premabhoy Hemabhoy are for the most part very old (from 300 to 500 years). The original sacred text is always in Mâgadhi, the comm. on it frequently in Sanscrit. I hope to enquire more fully into this literature of which so many splendid collections are said to exist in Gujarat and the Karnatick, on some future occasion.

In the first half of February I left Ahmedabad for Baroda, where Chintaman Shastri had already made successful enquiries after Vedic mss. Several copyists were appointed: the number of mss. is so large that the copying must go on for five or six months more. Some of the books acquired there were unknown altogether: as for instance the Vaitânasûtra (çrautas.) of the Atharvaveda, the Vaitânaprâyaçcittasûtra, the Maitrâyaṇîya-Mânavaḡrihyas. with comm., the vaikhânasâçrautas., the Bharadvâjaçrautas., the Nighaṇṭu (glossary) to the Ath. S. The latter forms part of the 72 pariçisṭas to

the A. V., of which there is an incomplete copy at Berlin. The copy which I acquired is complete, has an index, and appears to be at any rate more correct than the codex at Berlin [in welchem die Nighaṇṭu gerade ganz fehlt]. — I obtained a great number of the so called smṛitis, or collections of laws and caste usages as preserved by different Brahmanical families. I may instance the Baudhāyana, Āpastamba, Bṛhaspati, Prajāpati, Çātātapa-Smṛitis as not commonly known. On questioning the owner of all these rare and valuable mss., whence he obtained them, I was answered that they were all brought from Telingana, and originally written in Telugu characters. I was, moreover, informed that in the Telugu country, as well as in other parts of the Madras presidency, are up to this day more Vedic books, along with their comm., and many other old works of Sanscrit literature extant, than in any other part of India: but they are as a rule never written in Devanāgarī (Balbodh) but in the different kinds of the Dravidian characters.



## Ueber Haug's Aitareya-Brâhmaṇa <sup>1</sup>).

---

### 1.

**Native Opinion** (Bombay, 1864, Febr. 28 und March 6 pagg. 99 — 101 und pagg. 110 — 112).

#### First Notice.

It is satisfactory to know, that while Europeans have got so many things which excite our admiration and which we are tempted to adopt, we possess one at least which seems to be very attractive to them in India and which they have consequently adopted here, and that is, — our love of ease and pleasure. It is indeed wonderful that while so many good and valuable periodicals are conducted in England and so many books of real worth published every week, the Englishmen and other Europeans of this Presidency should not be able to manage a single periodical, or write one book at least in a decade of years. The

<sup>1</sup>) The Aitareya Brâhmaṇam of the R̥gveda, containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the meaning of the Sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the Rites of the Vedic Religion. Edited, translated and explained by Martin Haug, Ph. D., Superintendent of Sanskrit Studies in the Poona College, etc. etc. Vol. I, pagg. IX. 80. 215. VI. Sanscrit Text, with Preface, introductory Essay, and a map of the Sacrificial compound at the Soma Sacrifice; and Vol. II, pagg. VII. 537: Translation with notes. Published by the Director of Public Instruction in behalf of Government. Bombay, Govt. Central Book Depôt. London, Trübner & Co. 60 Paternoster Row. 1863. 14 Thlr.

late Rev. Philip Anderson of Colaba was a remarkable exception. He wrote a good History of the English in Western India, and his connection with the late Bombay Quarterly Review is well known. The Review, like its projector, died an untimely death, for want of contributors. Perhaps, the reason may be that Englishmen here have too much to do to be able to devote their attention to Literature; but the number of really hard working men like Mr. Ellis is infinitesimal; and even in their case the examples of Sir George Cornewall Lewis and Mr. Gladstone forbid us to make any great allowance. But the Professors of our colleges can by no means plead this excuse; for the greatest amount of work they have is about two hours a-day, and their vacations extend over about four months in the year. On this account, and on account of the circumstance, that their profession is literary, the public has a right to expect good books from them. But they

Sâyana's excellent commentary, in which most of these terms are explained, and several of the sacrificial processes minutely described; but the great scholiast presupposes some knowledge of the ritual in his reader, and thus even with the help of his valuable work, a great deal in the original remains indistinct and obscur. Dr. Haug's residence in India therefore, gave him great advantage in this respect. He had recourse to one or two Çrotriyas who had officiated as priests at some of the sacrifices which sometimes, though now very rarely, take place on the banks of the Kṛishṇa. They gave him a good deal of original information; and one of them performed a model sacrifice in his presence in a secluded part of his bungalow. We congratulate the Doctor on the success which thus attended his endeavours. It is indeed very difficult for a European to procure information on this most holy art. A Brahman breaking its secret to a Mlecha commits a horrible and inexpressible offence against religion. But the greediness of the Deccani Brahmans is more than a match for their bigotry and superstition, and the offers of Dr. Haug were probably too tempting to be resisted.

With the information thus obtained and with Sâyana's Commentary, the sacrificial sūtras and the prayogas or manuals of priests, the translation of the Brâhmaṇa was a matter of comparative ease. Dr. Haug, however, must have worked very hard before he was able to perform the task he had undertaken. The translation, upon the whole is well executed, as might be expected. Copious notes illustrative of the Text are given. They are chiefly based upon oral information and the prayogas, and now and then upon the Sūtras of Âçvalâyana and Hiranyakeçin and the

Kaushîtaki and Tândya Brâhmanas. No ordinary degree of perseverance must have been required to collect and bring together this mass of information. The Germans are known to be patient scholars, and Dr. Haug seems to be a favorable specimen of their class.

A knowledge of sacrifices and of the technical terms of the art is essential for the correct interpretation of a large number of hymns in the Rîgveda, and of nearly the whole of the Yajush Sanhitâ. It is indispensable for the accurate understanding of the work of the mîmâṃsâ divines and useful to a student of several schools of philosophy. Dr. Haug, therefore, has rendered material service to the students of Sanscrit literature, especially in Europe, and is therefore entitled to their thanks.

But great as are the merits of this book, it has many blemishes. These we should gladly pass over, were it not a duty we owe to the public and to the cause of Sanscrit

the i of ti with the a of the following atra there ought not be a full point after smâha. For, the meaning is, „What, can he who is his Hotar, do any good or evil to him? So they (he) ask“. It is clear that the relative yaḥ is connected with the correlative saḥ. By placing a full stop after smâha, the relative clause is separated from the correlative, which ought not to be. On referring to the translation, we find that Dr. Haug has construed the passage as he has pointed it. But the particle iti in Sanscrit cuts off the connection of the clause at the end of which it is placed, with what follows. The clause yo 'sya hotâ syâd iti, therefore, has no connection with the following but with the preceding. Besides, it will be necessary to understand the correlative saḥ in the next sentence, while if it be taken with the preceding there is no such need. And Sâyana understands the passage as we take it. His words are: asya yajamânasya yo hotâ syât sa tasya pâpabhadraṃ kim âdriyeta. And there is no doubt that that is the sense of the passage.

Then follows in the text: atraivainaṃ yathâ kâmayeta. tathâ kuryâd yaṃ kâmayeta. prâṇenainaṃ vyavardhayânîti etc. Both these full points are wrongly placed. The first ought to come after kuryâd, and if it cannot be printed, omitted altogether; and the second ought to be totally dropped. The translation, however in this case, is correct, but the text being badly pointed, is apt to confuse a learner.

Page 97, line 9. atha yaḥ samâpayishyâmaḥ. samvatsaram ity âsata etc. A full point is here placed between the verb samâpayishyâmaḥ and its accusative samvatsaram, which, of course, is wrong.

Page 107, line 11. tad yad ibeha vo bandhntā nara ity ārbhavam. prathamē 'hani caṇsati etc. Here it is clear that Ārbhavam is the accusative governed by the verb caṇsati; there ought not to be a full point therefore after Ārbhavam.

Page 106, line 3. agnir vai devatā; prathamam ahar vabati; — a semicolon separating the verb from its nominative! There are several such errors but in the 36 pages between 61 and 96 the stopping is positively bad.

Then there are errors of another sort, which are also calculated to mislead a reader. The Sanscrit Mss., our readers know, are written without leaving a space between two successive words. This no doubt, renders their understanding difficult to a beginner. Dr. Haug has, in his edition, separated the words, but in several places the division is wrong and therefore apt to bewilder a reader. Some of these errors are corrected in the corrigenda, but

sâman, the first part ought not to be separated from the second.

Page 66, line 15. *sa somapîthân karoti*. It ought to be: *sasomapîthân karoti*.

Page 68, line 4. *tena prati ca na samavadata*. It ought to be: *te na prati cana samavadata*.

Page 118, line 9. *tad yathâ yatham ṛitvija ṛituyâjân janti*. The first *yathâ* ought to be joined to the other.

Errors of this kind considerably impair the value of the edition before us. The third and a part of the fourth *śukikâ* abound with them.

We will now proceed to examine the translation. We are sorry our limits do not allow of a full discussion of its merits. Though it is, on the whole, well executed, there are unfortunately too many inaccuracies and errors to render it trustworthy throughout. We can give but a few examples.

Page 57, line 23 (Text). *asau vâva vâv ṛitavah shalâṃ eva tad ṛitushv âdadhâty ṛitushu pratishṭhâpayati*. Mr. Haug's translation of this passage is as follows:

(Page 168, lines 6—10, Transl.) „The part *vau* of the formula *vaushat* means the six seasons. By repeating the *shatkâra*, the Hotar places the sacrificer in the seasons, and gives him a footing in them“.

This makes no sense. Because the part *vau* means the six seasons, therefore he places the sacrificer in the seasons is no good reasoning even according to the standard of the Aitareya Brâhmaṇa. Besides, a little above, it is said that the part *shat* means the seasons and the reason is that the seasons are six and *shat* in common language means six. *Vau*, therefore, cannot mean the seasons here.

And immediately after this the author of the Brāhmaṇa says: „As he does to the gods, so the gods do to him“. There must be something, then, in what precedes which is construed by the author as being done by him (the Hotar) to the gods; otherwise, that observation would be out of place. The true sense then is: *asan* i. e. that, meaning the sun, is *vau* and *ṛitus* (seasons) are *śat*; therefore (by joining the two in the word *vaushat*) he places the sun in the seasons, gives him a firm footing in them. The connection of the observation which follows with this is clear. He (Hotar) gives the god sun a firm footing among the seasons; therefore the god sun will do a similar thing to him; i. e. give him a firm footing here in this world throughout the seasons. In Dr. Haug's translation the word *asan* is left out altogether, *śat* he takes to be the word in common language which means six, while it is here meant to be the latter part of *vaushat* and makes it



Soma from the heavenly world by gâyatrî, a formula is given which ought to be repeated by one who wishes safe passage to a friend going on a journey. That formula, according to Dr. Haug is pra câ câ. The original (page 69, line 21—22, Text) is: tâṃ devâḥ sarveṇa svastyayanenâ 'nvamantrayanta preti ceti ceti. etad vai sarvaṃ svastyayanam yat preti ceti ceti. Dr. Haug's statement is in the last degree unsatisfactory. Sâyaṇa's explanation is decidedly better and very probably true. He says: ko 'sau mantra iti. praçabda eko mantraḥ âçabdo dvitīyo mantraḥ tadubhayadarçanârtham itiçabdadvayam. ubhayasamuccayârtham cakâradvayam. kshemenâ somam prâpnuhi punar api kshemenâ "gaccheti.

Nothing can be clearer than this. The word pra is one mantra (formula) and the word â another. The different words which are joined together by the rules of sandhi in the expression preti ceti ceti are, pra iti ca â iti ca iti. The word iti is twice used as a demonstrative and ca being a copulative particle, is put in twice to join pra and â. The last iti points out the whole expression and is connected with the principal verb in the sentence. The particle pra means forth and â hither. The sense of the formula pra and â is forth (safely) and hither(-wards safely), i. e. go and return safely. Dr. Haug makes it pra câ câ which means nothing.

Page 197, line 12—16.

tad u punaḥ paricakshate yad asarveṇa vâco 'bhishikto bhavatiçvaro ha tu purâ "yushaḥ praitor iti ha smâha Satyakâmo Jâbâlo yam etâbhir vyâhṛitibhir nâ 'bhishiñcatitīçvaro ha sarvam âyur aitoḥ. sarvam âpnod vijayencty u ha

smâboddâlaka Arunir yam etabhir vyâbṛitibhir abhihiñ-  
catîti.

The full points are Dr. Haug's. The first is misplaced as we shall show. The translation (page 506, lines 9—19) is as follows:

„They, again, are of opinion that the Kshatriya when sprinkled not under the recital of the whole mantra (i. e. with the omission of the sacred words) has power only over his former life.

Satyakâma, the son of Jabalâ, said, „If they do not sprinkle him under the recital of these sacred words (in addition to the mantra), then he is able to go through his whole life (as much as is apportioned to him).“ But Ud-  
dâlaka Ârunih said „He who is sprinkled under the recital of these sacred words obtains every thing by conquest.“

Before examining this, we must premise that the author of the Brâhmaṇa in describing the power whether

so are some years clipped off from the life originally assigned to him; and that when he is sprinkled under the recital of a full mantra, i. e. the mantra with the sacred words, he enjoys his full life. And such is really the sense of the Sanscrit passage above quoted. Dr. Haug has translated it as if the first sentence ended with praitos, and the second, with âyur aitoḥ, the remaining words forming a third. But this is objectionable, because as above observed the sense is not good; and because, if the first sentence ended with praitos, the second would begin with iti or at least with smâha, which is never the case in Sanscrit. Again, the translator has misunderstood the sense of purâ "yushaḥ, which according to him means: former life<sup>1)</sup> while in reality it means: before life (purâ, before and âyushaḥ genit. sing. of âyus life) and he has not translated the word praitos, which etymologically means to go forth, and, usually, to die. tad u punaḥ paricakshate may be taken to be the first sentence; the second ends with the words abhishinçatîti; and the remaining words of the passage as quoted above, make up a third. If we construe the passage thus, the sense which as we said appears to be proper, naturally follows. The translation then ought to be:

This again, they refute. Satyakâma, the son of Jabalâ said, that he who is not sprinkled under the recitation of the sacred words (vyâḥritis, bhûr etc.) is apt to die before the term of his natural life, in consequence of his being, sprinkled with a part only of the speech (i. e. mantra). And Uddâlaka Âruni said that he who is sprinkled under

---

<sup>1)</sup> Dieselbe falsche Auffassung findet sich z. B. auch noch auf pag. 506 (former age), während auf p. 580 die richtige Erklärung (before the expiration of the full life term).  
A. d. H.

the recital of these sacred words (*vyâhṛitis*) is able to live all his life and having conquered his enemies, gains every thing. *Sâyana* perfectly agrees with us. We refer the reader to his explanation, it being too long to be here quoted.

---

We will give a few examples of another class of errors and conclude.

Transl. page 84, lines 2—5. When the fire is carried round (the animal), the *Adhvaryu* says to the *Hotar*: repeat (thy *Mantras*). The *Hotar* then repeats etc.

Page 93, line 29. The *Adhvaryu* now says (to the *Hotar*): recite the verses ..... for *Manotâ*.

Page 95, note 32, line 5—7. The *Adhvaryu* puts a plant on the *Juhû* ..... and says to the *Hotar*: address *Vanaspati*. He then first repeats an *anuvākya*.

Page 99, lines 1—2. The *Adhvaryu* orders the *Ho-*

caçabdo maitrâvarunânukarṣaṇârthaḥ. From this it is clear that the nominative to brûyât in the above sūtra and consequently in those that follow, in virtue of the rule of anuvṛitti, is maitrâvaruṇaḥ. The word occurs in a previous sūtra from which it is brought on here, says the commentator, by the copulative particle ca.

The next two Sûtras are:

anuvâkyam ca sampraishe pûrvam praishât i. e. before giving the praisha or order to the Hotar, he should repeat the anuvâkyâ if he has got an order (praisha from the Adhvaryu). It is clear from this that the Maitrâvaruṇa and not the Hotar repeats the anuvâkyâs, at the animal sacrifice for which Âçvalâyana is here giving rules.

paryagni-stoka-manoto-niṣyamânasûktâni ca i. e. he should repeat the verses for carrying fire round (the animal), for the drops and for manotâ. The commentator says: evambhûtamaitrâvarunânukarṣaṇârthaç caçabdaḥ i. e. the particle ca is used in the sūtra to drag on the word maitrâvaruṇa (from a preceding sūtra given above). From this we see that all these mantras are repeated by the Maitrâvaruṇa.

Âçv. çrautas. 3, 2 daçasûkteshu preshito maitrâvaruṇo 'gnir hotâ na iti tricam paryagnaye 'nvâha i. e. after the ten (âpri verses) are repeated, the Maitrâvaruṇa, when ordered, recites the triplet Agnir hotâ naḥ etc. for carrying fire round (the sacrificial animal).

Sapta-Hautra: paryagnaye kriyamâṇâyâ 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ agnir hotâ etc. i. e. after being told, „Repeat (mantras) for carrying fire round (the animal)“, the Maitrâvaruṇa, standing, (says) Agnir hotâ etc.

stokebhyo 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ

i. e. after being told „Repeat (mantras) for drops“ the Maitrāvaruṇa, standing, says juṣṭaava etc.

atha manotāyai preṣhito maitrāvaruṇa āha. Maitrāvaruṇa being ordred (to repeat mantras) for Manotā repeats; (tvam etc.).

After this it is needless to quote Sāyana who also says that these verses (given by Dr. Haug to the Hotar) are repeated by the Maitrāvaruṇa.

The 22nd khaṇḍa of the 2nd pañcikā is thus headed in the Translation (see page 120): „The Hotar has no share in the Bahish-pavamāna meal. The soma libation for Mitrā-Varuṇa to be mixed with milk.“ We think, there can be little doubt that Dr. Haug has misunderstood the general bearing of this khaṇḍa. For, there is no such thing as a Bahish-pavamāna meal, nor is the soma-libation for Mitrā-varuṇa mixed with milk. We find no indications of them in Āçvalāyana, Sāyana, or Sapta-Hantra. As to the

manushyânâṃ bhaksho yad bahishpavamânaḥ. The Doctor translates them thus: „this meal in honour of the Bahish-pavamâna-Stotra (which is about to be performed by the Sâma Singers) is enjoyed equally by both gods and men.“ We do not know how the words in the original can bear this interpretation. We will give the meaning of each of them in order: ubhayeshâṃ of both, vai a particle very frequently used but having no definite sense, eshaḥ that, devamanushyânâṃ of gods and men, bhakshaḥ meal or something eatable, yad which, bahishpavamânaḥ name of a stotra (performance of the Sâma-Singers). The whole is this: „of both gods and men is that which is Bahishpavamâna, a meal; i. e. the Bahishpavamâna stotra is as it were the meal both of gods and men. The word bhaksha or meal is used here figuratively. The Bahishpavamâna is compared to a meal, for it gives pleasure or satisfaction to both gods and men as a meal does. Sâyana perfectly agrees with us, as is clear from the following quotation: yo bahishpavamâna esha eva devânâṃ manushyânâṃ cobhayeshâṃ bhakshaḥ, tena hi te sarve tṛipyanti; i. e. that which is Bahishpavamâna is itself the meal or eatable thing of both gods and men, for all of them are pleased, or satisfied by its means. Sâyana makes no mention of the „meal in honour of Bahishpavamâna“, nor does Âpastamba as quoted by him. Notwithstanding all this, the assurance with which note 12 (page 120) is written is surprising. Dr. Haug says there that the text which he has misconstrued „refers to the eating of caru or boiled rice by the Sâma-singers before they chant.“

With regard to the second error, the milk or curd spoken of in the text as belonging to Mitra-varuna forms

one of the purodâças offered to some deities before the stotras commence. It is not mixed with Soma as Dr. Haug says in the heading and in note 16 page 122. This will be clear from the following observation of Sâyana in his comment on the passage in the text: *atha savanîyapurodâçeshu yeyam maitrâvaruṇi payasyâ 'eti tatsadbhâva Âpastambena darçitaḥ* i. e. Among the purodâças at the savana is milk (or curd) dedicated to Mitrâvaruṇa. Âpastamba has mentioned its existence amongst them." Then follows the quotation from Âpastamba a part of which we give here: *indrâya harivate dhânâ indrâya pûshanvate karambham sarasvatyai bhâratyai parivâpam indrâya purodâçam mitrâvaruṇâbhyâm payasyâm iti*, i. e. *dhânâ* for Indra with Haris (horses), *karambha* for Indra with Pûshan ..... and *payasyâ* i. e. curds or milk to Mitrâvaruṇa. This is also clear from the *praisha* and *yâjyâ* given in the *Sapta-Hautra*, in which along with the names of the other



deities, but after the verses for the drops falling from vapâ are repeated. The eleventh Âprî verse is used as their yâjyâ.

Such is a specimen of the inaccuracies and errors to be found in the Edition and Translation before us. It appears clearly that Dr. Haug has not read Sâyana, Âçvalâyana or the Sapta-Hautra-prayoga carefully. And yet he says in the preface:

„My notes are, therefore, for the most part, independent of Sâyana, for I had almost as good sources as he himself had.“

But the great difference, even supposing that the materials were equally good in both cases, is that Sâyana seems to have an intimate knowledge of them, while Dr. Haug has at the best, only a superficial and general acquaintance, as we hope we have shown. And further:

„He (Sâyana), however, does not appear to have troubled himself much with a minute study of the actual operations of the sacrificial priests, but derived all his knowledge almost entirely from Sûtras only.“

How he does not thus appear, we are at a loss to see. If Dr. Haug himself notwithstanding the immense help he must have derived from Sâyana, and notwithstanding that he possessed as good sources as Sâyana himself, was unable to understand the text of the Aitareya Brâhmaṇa correctly, without seeing some of the operations performed in his presence, how could it have been possible for Sâyana to write such a voluminous and lucid commentary, without seeing the sacrificial rites performed and performing them himself. We believe such a minute and accurate description of several of the ceremonies as is given by him can-

not be accounted for under any other supposition. He never, we apprehend, betokens an ignorance of even the details of the ritual. If Dr. Haug is led to this conclusion by Sâyaṇa's always quoting from sūtra works and never advancing anything on verbal authority such as that of priests, as he himself does, it is because, it is always a sound canon of criticism in expounding a book, to produce on matters of fact the authority of standard authors on the subject. Every reader is able to estimate for himself the value of such authority; but when, what is referred to is a verbal statement which for aught one knows may be false or may have been misunderstood by the person who uses it, he is left helpless and has no choice but to place implicit confidence in it. Besides a European for whom the sacrificial ritual of the Brahmans can have no more than a passing interest, may be satisfied with the verbal statements of a priest and believe in them. But a person like Sâyaṇa, who was himself a Brahman and believed in the efficacy of the rites and held that the slightest deviation from the processes enjoined in the sūtras was fraught with evil consequences, would place no confidence in mere verbal statements but would consult the chief authorities on the subject and acquaint himself with the actual practice as it had descended from times immemorial. Moreover, if it were necessary, we might mention that there are extant several sacrificial manuals or prayogas written by Sâyaṇa himself. We have ourselves seen one of the Câturmāsya and another, of the Agnishtoma Audgâtra. No doubt Sâyaṇa may be wrong in the philological interpretation of particular passages of the Brâhmaṇa but that he betrays



ignorance of the ritual or even shows but a poor acquaintance with it, we do not believe.

We beg that the point of our criticisms may not be misunderstood. It is almost an intuitive belief in modern times that free discussion is indispensable for the advancement of Truth. „Truth, like a torch, the more it's shook, the brighter it becomes.“ Any body who is able in howsoever small a measure to help men in separating the grain of truth from the chaff of falsehood and does not do so is guilty of treachery against Truth itself and against mankind in general.

It is with such feelings as these that we entered into this discussion. Our object is, to enable our readers to form as we can to form a correct estimate of the value of the work before us. Very little was known about sacrifices, in Europe and also in India except to a small minority of Bhattas and Çotriyas. Dr. Haug worked hard some years and having obtained a considerable knowledge of the ritual has translated the Aitareya Brâhmana. His work will afford great help for the understanding of other Brâhmanas and of some hymns in the Sanhitâ. The Doctor has thus rendered good service to the cause of Sanskrit learning. But it is certainly to be desired that the book should be freer from inaccuracies than it is and bore fewer signs of haste. If Dr. Haug studied Âçvalâyana and Sâmilâna more carefully and gave us another edition of his work free from such faults as we have pointed out, it would doubtless be a valuable and permanent addition to our existing resources for the study of ancient Sanscrit literature and Indian antiquities.

Having thus given our estimate of the merits and

faults of this Edition and Translation, we will, in the next notice, give some account of the contents of the Aitareya Brâhmaṇa and discuss some of the questions to which they give rise.

---

## 2.

Saturday Review (no. 438, March 19, 1864, p. 360—62).

The Sanscrit text, with an English translation of the Aitareya Brâhmaṇa just published at Bombay by Dr. Martin Haug, the Superintendent of Sanscrit studies in the Poona College constitutes one of the most important additions lately made to our knowledge of the ancient literature of India. The work is published by the Director of Public Instruction, in behalf of Government, and furnishes a new instance of the liberal and judicious spirit in which Mr. Howard bestows his patronage on works of real and permanent utility. The Aitareya Brâhmaṇa containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of their sacrificial prayers, and the purport of their ancient religious rites, is a work which could be properly edited nowhere but in India. It is only a small work of about two hundred pages, but it presupposes so thorough a familiarity with all the externals of the religion of the Brahmans, the various offices of their priests, the times and seasons of their sacred rites, the form of their innumerable sacrificial utensils, and the preparation of their offerings that no amount of Sanskrit scholarship, such as can be gained in England, would have been sufficient to unravel the intricate speculations concerning these matters, which form the bulk of the Aitareya Brâhmaṇa. The difficulty

not to translate the text word for word, but to gain clear, accurate and living conception of the subjects there stated. The work was composed by persons, and for persons, who, in a general way, knew the performance of the Vedic sacrifices as well as we know the performance of our own sacred rites. If we place the English Prayerbook in the hands of a stranger who had never assisted at an English service, we should find that, in spite of the simplicity and plainness of its language, it failed to convey to the uninitiated a clear idea of what he ought and what he ought not to do in the church. The ancient Indian ceremonial, however, is one of the most artificial and complicated forms of worship that can well be imagined; and though the details are, no doubt, most minutely described in the Brâhmaṇas and the Sûtras, yet, without having seen the actual site on which the sacrifices are offered, the altars constructed for the occasion, the instruments employed by the different priests — the tout-ensemble, in fact, of the sacred rites — the reader seems to deal with words only, and is unable to reproduce in his imagination the acts and ceremonies which were intended to be conveyed by them.

Various attempts were made to induce some of the more learned Brahmans to edit and translate some of their Vedic rituals, and thus to enable European scholars to gain a clearer idea of the actual performance of their ancient sacrifices, and to enter more easily into the spirit of the speculations concerning the mysterious meaning of these rituals, which are embodied in the so-called „Brâhmaṇas“ or „the sayings of the Brahmans“. But although, thanks to the enlightened exertions of Dr. Ballantyne and his associates in the Sanskrit college of Benares, Brahmans might have been

found knowing English quite sufficiently for the purpose of a rough and ready translation from Sanscrit into English, such was their prejudice against divulging the secrets of their craft that none could be persuaded to undertake the ungrateful task. Dr. Haug tells us of another difficulty, which we had hardly suspected — the great scarcity of Brahmans familiar with the ancient Vedic ritual:

„Seeing the great difficulties, nay, impossibility of attaining to anything like a real understanding of the sacrificial art from all the numerous books I had collected, I made the greatest efforts to obtain oral information from some of those few Brahmans who are known by the name of Shrotriyas or Shrautis and who alone are the possessors of the sacrificial mysteries as they descended from the remotest times. The task was no easy one, and no European scholar in this country before me ever succeeded in it. This is not to be wondered at; for the proper knowledge of the ritual is every-where in India now rapidly dying out, and in many parts, chiefly in those under British rule, it has already died out.“

Dr. Haug succeeded, however, at last in procuring the assistance of a real Doctor of divinity, who had not only performed the minor Vedic sacrifices, such as the Full and New-Moon offerings, but had officiated at some of the great Soma-sacrifices, now very rarely to be seen in any part of India. He was induced, we are sorry to say by very mercenary considerations, to perform the principal ceremonies in a secluded part of Dr. Haug's premises. This lasted five days, and the same assistance was afterwards rendered by the same worthy and some of his brethren whenever Dr. Haug was in any doubt as to the



proper meaning of the ceremonial treatises which give the outlines of the Vedic sacrifices. Dr. Haug was actually allowed to taste that sacred beverage, the Soma, which gives health, wealth, wisdom, inspiration, nay immortality, to those who receive it from the hands of a twice-born priest. Yet, after describing its preparation, all that Dr. Haug has to say of it is:

„The sap of the plant now used at Poona appears whitish, has a very stringent taste, is bitter, but not sour; it is a very nasty drink, and has some intoxicating effect. I tasted it several times, but it was impossible for me to drink more than some teaspoonfuls.“

After having gone through all these ordeals, Dr. Haug may well say that his explanations of sacrificial terms, as given in the notes, can be relied upon as certain; that they proceed from what he himself witnessed, and what he was able to learn from men who had inherited the knowledge from the most ancient times. He speaks with some severity of those scholars in Europe who have attempted to explain the technical terms of the Vedic sacrifices without the assistance of native priests, and without even availing themselves carefully of the information they might have gained from native commentaries. The Sanscrit Dictionary published by the Imperial Academy of St. Petersburg, under the editorship of Professors Boehtlingk and Roth, is declared an unsafe guide.

„The explanations of these terms there given (as well as those of many words of the Samhitâ) are nothing but guesses, having no other foundation than the individual opinion of a scholar who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in

Europe, by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmanas, and who appears to have thought his own conjectures to be superior to the opinions of the greatest divines of Hindostan."

The scholar so severely handled is Dr. Weber, who is Professor of Sanscrit in the University of Berlin, and who, as we are told by the editors in the preface to their Dictionary, contributed the principle articles on the Vedic ritual. Dr. Haug admits, however, that with all its defects, particularly in the Vedic portion, the Sanscrit Dictionary published by Professors Boehtlingk and Roth is „a monument of gigantic toil and labour“; and he only protests, like Professor Goldstücker, the author of another Sanscrit Dictionary and whom Dr. Haug calls very deservedly one of the most accurate scholars in Europe, against the system followed of late years by the editors and contributors to this work, who sing each others praises



In the preface to his edition of the Aitareya Brâhmaṇa, Dr. Haug has thrown out some new ideas on the chronology of Vedic literature which deserve careful consideration. Beginning with the Hymns of the Ṛigveda, he admits, indeed, that there are in that collection ancient and modern hymns, but he doubts whether it will be possible to draw a sharp line between what has been called the Chandas period, representing the free growth of sacred poetry, and the Mantra-period, during which the ancient hymns were supposed to have been collected and new ones added, chiefly intended for sacrificial purposes. Dr. Haug maintains that some hymns of a decidedly sacrificial character should be ascribed to the earliest period of Vedic poetry. He takes, for instance, the hymn describing the Horse-sacrifice, and he concludes from the fact that seven priests only are mentioned in it by name, and that none of them belongs to the class of the Udgâtars (singers) and Brahmans (superintendents), that this hymn was written before the establishment of these two classes of priests. As these priests, however, are mentioned in other Vedic hymns, he concludes that the hymn describing the Horse-sacrifice is of a very early date. Dr. Haug strengthens his case by a reference to the Zoroastrian ceremonial, in which, as he says, the chanters and superintendents are entirely unknown, whereas the other two classes, the Hotars (reciters) and Adhvaryus (assistants) are mentioned by the same names as Zota and Rathwi. The establishment of the two new classes of priests would, therefore, seem to have taken place in India after the Zoroastrians had separated themselves from the Brahmans; and Dr. Haug would ascribe the Vedic hymns in which no more than two classes of

priests are mentioned to a period preceding, others in which the other two classes of priest are mentioned to a period succeeding, that ancient schism. We must confess, though doing full justice to Dr. Haug's argument, that he seems to us to stretch what is merely negative evidence beyond its proper limits. Surely a poet, though acquainted with all the details of a sacrifice and the titles of all the priests employed in it, might speak of it in a more general manner than the author of a manual, and it would be most dangerous to conclude that whatever was passed over by him in silence did not exist at the time when he wrote. Secondly, if there were more ancient titles of priests, the poet would most likely use them in preference to others that had been but lately introduced. Thirdly, even the ancient priestly titles had originally a more general meaning before they were restricted to their technical significance, just as in Europe bishop meant originally an over-

might help us no doubt in subdividing and arranging the poetry of the second or Mantra period, but it would leave the question, whether allusions to ceremonial technicalities are to be considered as characteristics of later hymns, entirely unaffected. Dr. Haug, who holds that, in the development of the human race, sacrifice comes earlier than religious poetry, formulas earlier than prayers, Leviticus earlier than the Psalms, applies this view to the chronological arrangement of the Vedic literature; and he is, therefore, naturally inclined to look upon hymns composed for sacrificial purposes, more particularly upon the invocations and formulas of the Yajur-Veda, and upon the Nivids preserved in the Brâhmaṇas and Sûtras — as relics of greater antiquity than the free poetical effusions of the Rishis, which defy ceremonial rules, ignore the settled rank of the deities, and occasionally allude to subjects more appropriate for profane than for sacred poetry:

„The first sacrifices [he writes] were no doubt simple offerings performed without much ceremonial. A few appropriate solemn words, indicating the giver, the nature of the offering, the deity to which, as well as the purpose for which it was offered, were sufficient. All this would be embodied in the sacrificial formulas known in later times principally by the name of Yajush, whilst the older one appears to have been Yâja. The invocation of the deity by different names and its invitation to enjoy the meal prepared, may be equally old. It was justly regarded as a kind of Yajush, and called Nigada or Nivid.“

In comparing these sacrificial formulas with the bulk of the Rîgveda Hymns, Dr. Haug comes to the conclusion that the former are more ancient. He shows that certain

of these formulas and Nivide were known to the poets of the Hymns, as they undoubtedly were; but this would only prove that these poets were acquainted with these as well as with other portions of the ceremonial. It would only confirm the view advocated by others, that certain hymns were clearly written for ceremonial purposes, though the ceremonial presupposed by these hymns may in many cases prove more simple and primitive than the ceremonial laid down in the Brâhmanas and Sûtras. But if Dr. Haug tells us that the Rishis tried their poetical talent first in the composition of Yâjyâs, or verses to be recited while an offering was thrown into the fire, that the Yâjyâs were afterwards extended into little songs, we must ask, is this fact or theory? And if we are told that „there can be hardly any doubt that the hymns which we possess are purely sacrificial, and made only for sacrificial purposes, and that those which express more general ideas, or philo-

trary, yet it is stronger than the argument derived from the literature of nations who are neither of them Aryan in language or thought.

But though we have tried to show the insufficiency of the arguments advanced by Dr. Haug in support of his theory, we are by no means prepared to deny the great antiquity of some of the sacrificial formulas and invocations, and more particularly of the Nivids to which he for the first time had called attention. There probably existed very ancient Nivids or invocations, but are the Nivids which we possess the identical Nivids alluded to in the hymns? If so, why have they no accents, why do they not form part of the Samhitâs, why were they not preserved, discussed, and analyzed with the same religious care as the metrical hymns? The Nivids which we now possess may, as Dr. Haug supposes, have inspired the Rishis with the burden of their hymns; but they may equally well have been put together by later compilers from the very hymns of the Rishis. There is many a hymn in the Samhitâ of the Rîgveda which may be called a Nivid, or invitation addressed to the gods to come to the sacrifices, and an enumeration of the principal names of each deity. Those who believe, on more general grounds, that all religion began with sacrifice and sacrificial formulas will naturally look on such hymns and on the Nivids as relics of a most primitive age; while others, who look upon prayer, praise, and thanksgiving, and the unfettered expression of devotion and wonderment as the first germs of a religious worship, will treat the same Nivids as productions of a later age. We doubt whether this problem can be argued on general grounds. Admitting that the Jews began with

sacrifice and ended with psalms, it would by no means follow that the Aryan nations did the same, nor would the chronological arrangement of the ancient literature of China help us much in forming an opinion of the growth of the Indian mind. We must take each nation by itself, and try to find out what they themselves hold as to the relative antiquity of their literary documents. On general grounds, the problem whether sacrifice or prayer comes first may be argued *ad infinitum*, just like the problem whether the hen comes first or the egg. In the special case of the sacred literature of the Brahmana, we must be guided by their own tradition, which invariably places the poetical hymns of the *Rigveda* before the ceremonial hymns and formulas of the *Yajur-Veda* and *Sâma-Veda*. The strongest argument that has as yet been brought forward against this view is, that the formulas of the *Yajur-Veda* and the sacrificial texts of the *Sâma-Veda* contain occa-

Vedic hymns were composed extends from 1400 to 2000 B. C. The oldest hymns, however, and the sacrificial formulas he would place between 2000 and 2400 B. C. This period corresponding to what has been called the Chandas and Mantra periods, would be succeeded by the Brâhmana period, and Dr. Haug would place the bulk of the Brâhmanas, all written in prose, between 1200 and 1400 B. C. He does not attribute much weight to the distinction made by the Brahmans themselves between revealed and profane literature, and would place the Sûtras almost contemporaneous with the Brâhmanas. The only fixed point from which he starts in his chronological arrangement is the date implied by the position of the solstitial points mentioned in a little treatise, the Jyotisha, a date which has been fixed by the Rev. R. Main at 1186 B. C. (in a paper published in the Preface to the 4th volume of Professor Max Müller's edition of the Rîgveda). Dr. Haug fully admits that such an observation was an absolute necessity for the Brahmans in regulating their calendar:

„The proper time [he writes] of commencing and ending their sacrifices, principally the so called Sattras or sacrificial sessions, could not be known without an accurate knowledge of the time of the sun's northern and southern progress. The knowledge of the calendar forms such an essential part of the ritual, that many important conditions of the latter cannot be carried out without the former. The sacrifices are allowed to commence only at certain lucky constellations, and in certain months. So, for instance, as a rule, no great sacrifice can commence during the sun's southern progress; for this is regarded up to the present day as an unlucky period by the Brahmans, in

which even to die is believed to be a misfortune. The great sacrifices generally take place in spring in the months of Caitra and Vaiçākha (April and May). The Sattras, which lasted for one year, were, as one may learn from a careful perusal of the 4th book of the Aitareya Brāhmaṇa, nothing but an imitation of the sun's yearly course. They were divided into two distinct parts, each consisting of six months of thirty days each; in the midst of both was the Vishuvan, i. e. equator or central day, cutting the whole Sattrā into two halves. The ceremonies were in both the halves exactly the same, but they were in the latter half performed in an inverted order."

This argument of Dr. Haug's seems correct as far as the date of the establishment of the ceremonial is concerned, and it is curious that several scholars who have lately written on the origin of the Vedic calendar, and the possibility of its foreign origin, should not have perceived



monial is explained, commented upon, and furnished with all kinds of mysterious meanings, were composed at that early date? We see no stringency whatever in this argument of Dr. Haug's, and we think it will be necessary to look for other anchors by which to fix the drifting wrecks of Vedic literature.

Dr. Haug's two volumes, containing the text of the Aitareya Brâhmaṇa, translation, and notes, would probably never have been published if they had not received the patronage of the Bombay Government. However interesting the Brâhmaṇas may be to students of Indian literature, they are of small interest to the general reader. The greater portion of them is simply twaddle, and what is worse, theological twaddle. No person who is not acquainted beforehand with the place which the Brâhmaṇas fill in the history of the Indian mind could read more than ten pages without being disgusted. To the historian, however, and to the philosopher they are of infinite importance — to the former as a real link between the ancient and modern literature of India, to the latter as a most important phase in the growth of the human mind, in its passage from health to disease. Such books, which no circulating library would touch, are just the books which Governments, if possible, or Universities and learned societies, should patronise; and if we congratulate Dr. Haug on having secured the enlightened patronage of the Bombay Government, we may gratulate Mr. Howard and the Bombay Government on having, in this instance, secured the service of a bonâ fide scholar like Dr. Haug.

## 3.

Die erste der beiden hier vorausgeschickten Anzeigen begrüßen wir mit wahrhafter Freude. Es ist, soweit wir wissen, das erste Mal, daß ein eingeborner Hindu muthig und selbstbewußt das Werk eines europäischen Sanskrit-Gelehrten einer eingehenden Kritik unterwirft und zwar eben in einer Weise, die ihn als dazu vollkommen berechtigt und ausgerüstet dokumentirt.

In einem peinlichen Gegensatze hiezu steht die zweite der obigen Anzeigen, weil sie, statt wahrhafte Kritik zu üben, nur das Amt des *praeco* übernimmt, und sich des Versuches nicht entblödet, jedem Tadel, der das verherrlichte Werk etwa treffen könnte, im Voraus dadurch die Spitze abzubrechen, daß sie denselben als den Ausfluß einer literarischen Coterie erklärt. Wenn irgendwo, so gilt hier das Sprüchwort: „man sucht Niemand hinter einer

er der obigen Anzeige eines eingebornen Hindu und meinen nachstehenden Bemerkungen gegenüber, wirklich die Stirn haben wird, zu behaupten, daß sie nur der Ausfluß einer in ihrer idyllischen Ruhe gekränkten „International Sanscrit-Insurance-Company“ seien! Wir wiederholen hier, ihm gegenüber, die schon bei einer andern Gelegenheit (diese Stud. 2, 155) gebrauchten Worte: hat der Ref. alle die oben pag. 180—92 und im Nachstehenden aufgeführten groben Fehler und Versehen, die er ganz mit Stillschweigen übergeht, seinerseits „selbst nicht gefunden? oder hat er sie verschweigen wollen? Eins ist hier so schlimm wie das Andere“.

Wie ungeschickt übrigens auch die Art ist, in welcher der Ref. des Saturday Review die Sache seines Clienten führt — so ungeschickt, daß dieser selbst füglich den Spruch: „Gott schütze mich vor meinen Freunden“ auf ihn anzuwenden allen Grund hätte —, so kann dies doch begreiflicher Weise unserer eigenen Würdigung der Leistungen und Verdienste des Vf.'s in keiner Weise irgend welchen Eintrag thun. Trotz aller der höchst bedenklichen Schattenseiten, die wir im Folgenden in dem Werke aufzuweisen haben, bleibt es dennoch eine höchst bedeutende Arbeit, aus der reiche Belehrung und Förderung zu schöpfen, und die deshalb mit lebhaftem Dank und warmer Anerkennung zu begrüßen ist.

Das weitaus Wichtigste darin sind jedenfalls die ausführlichen Noten, in denen der Verf. theils allgemeine zusammenfassende Darstellungen bestimmter Riten und Vorgänge, theils Aufklärungen über Einzelheiten des Rituals giebt, die er entweder mündlicher Unterweisung durch eingeborne Priester, oder geradezu dem Augenschein, der per-

sönlichen Anwesenheit nämlich bei nur behufs seiner eigenen Information aufgeführten Opfern, verdankt. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, von welcher Bedeutung dieser letztere Umstand ist, welche Vorzüge ein solches Verständniß, das sich auf Beobachtung eines aus dem Leben gegriffenen Vorganges gründet, einem Verständniß gegenüber hat, welches nur aus den undeutlichen, oft ganz aphoristischen, oft gerade durch ihre Minutiosität verworrenen Angaben der Ritualtexte sich erzielen läßt. Der Verf. hat übrigens mit der ihm eigenen glücklichen Ummwundenheit diese Vorzüge seinerseits bereits in das hellste Licht zu setzen gewußt. Er hat dabei denn auch nicht versäumt, die Arbeiten seiner Vorgänger auf diesem Gebiete, die sich eben rein auf das handschriftliche Material angewiesen sahen, auf das Unbedingteste zu verurtheilen, s. die oben pag. 201. 202 von dem Ref. des Saturday Review angeführten Worte der Preface pag. V. Und zwar

den Index zum Çatapatha Brâhmaṇa und einem wirklich vollständigen Index zu Kâtyâyana's çrautasûtra, beruhen dieselben, von upasad ab, auf einem ebenfalls vollständigen Index zu Çânkhâyana's çrautasûtra, von g ab aber noch auf einem dergl. zu Lâtyâyana's çrautasûtra, sowie zu den grihyasûtra des Pâraskara, Gobhila, Çânkhâyana, Âçvalâyana, Kauçika. Auch aus dem Kâthakam, dem Pañcaviṇçam und Shadviṇçam, dem Aitareya- und dem Çânkhâyana-Brâhmaṇa sind zahlreiche Beiträge (obschon nicht aus vollständigen Indices derselben) geflossen. Alle diese Werke habe ich selbst aus ihren hiesigen Handschriften kopirt, und ihre Commentare, so weit dieselben mir zugänglich <sup>1)</sup>, ausführlich excerptirt, resp. auch in meinen Materialien zum Wörterbuch jeder Stelle, wo es mir nöthig schien, ihre einheimische Erklärung beigegeben. Hie-mit erledigt sich der obige Vorwurf von selbst. Ich glaube auf Grund des Angeführten wohl sagen zu können, daß ich den indischen Ritualtexten und ihren einheimischen Erklärungen ein weit eingehenderes Studium, als bisher irgend ein europäischer Gelehrter, Haug selbst mit eingeschlossen, gewidmet habe. Dagegen räume ich gern ein, daß die Resultate dieses Studiums mich häufig sehr wenig befriedigten <sup>2)</sup>, und daß mir durch H.'s Darstellungen Vieles klar geworden ist, was ich bisher nicht richtig verstanden hatte.

---

<sup>1)</sup> Sâyana's Comm. zum Pañcaviṇçam erhielt ich aus der Kaiserl. Bibliothek zu Paris geliehen, ebenso Burnouf's Handschriften der Taittiriya-Saṃhitā, s. oben 5, 81. 51.

<sup>2)</sup> Für die knappe Fassung übrigens, welche wie den vedischen Artikeln des Petersb. Skr.-Wtb.'s überhaupt, so auch speciell denen, welche von rituellen Ausdrücken handeln, eigenthümlich ist, bin nicht ich verantwortlich, da ich auf deren Redaktion keinen Einfluß habe, und meine Theilnahme an diesem Werke sich nur auf die Darbietung des von mir den Quellen entlehnten Materials beschränkt.

Bei aller Anerkennung nun dessen, was Haug gerade hierin, in der Aufklärung nämlich über die rituellen Vorgänge, geleistet hat, sind es doch auch hier zwei Punkte, die ich ihm direkt zum Vorwurf zu machen nicht umhin kann. Einmal nämlich der Umstand, daß er es unterlassen hat, die in seinen Noten zerstreuten höchst werthvollen Angaben zu einem Gesamtbilde zu vereinigen<sup>1)</sup>. Meine eignen jahrelangen Untersuchungen über das Opferritual sind bis jetzt theils durch die massenhafte Ausdehnung der dazu nöthigen Vorarbeiten (s. oben), theils durch den Mangel an klarer Anschaulichkeit, den ich nicht zu bewältigen vermochte, hinter dem mir gesteckten derartigen Ziele, welches zudem das ganze Opferritual ins Auge faßte, zurückgeblieben. Bei der Beschränkung aber auf dies einzelne Brâhmana und bei der von ihm persönlich gewonnenen eignen Anschauung, hätte Haug uns hier ein dergl. Gesamtbild des in diesem Werke verhandelten

weit, wie dies ihm der Bombayer Recensent (oben p. 193) mit Recht vorhält, seine eignen persönlichen Erfahrungen und Erkundigungen sogar noch über Sâyaṇa, über die *sūtra* und die Commentare hinaus zu erheben. Es liegt aber auf der Hand, wie erhebliche Irrthümer sich in unsere Auffassung einschleichen können, resp. müssen, wenn wir diejenige Entwicklung des Rituals, welche es gegenwärtig in irgend einem beliebigen Stadium, resp. Individuum erreicht hat, ohne Weiteres als die unbedingte Norm auch für die Vorzeit aufzustellen uns anschicken. Auch ist Haug noch dazu hiebei keineswegs durchweg mit der nöthigen Umsicht und Genauigkeit verfahren. Zu den hierauf bezüglichen Bemerkungen des Bombayer Rec. oben pag. 188 ff. mögen hier noch folgende Beispiele hinzutreten, die dies anschaulich erhärten werden.

Pag. 3 not.: „the *adhvaryu* takes rice which is husked and ground, throws it into a vessel of copper (*madantī*), kneads it with water.“ Also *madantī* bedeutet: a vessel of copper? (ebenso pag. 54). Mag sein, daß die oral information dies jetzt so lehrt: aber — das Gefäß steht dann statt seines Inhalts: denn faktisch wird mit *madantya*s (so, als Plur. ist das Wort zu verstehen) heißes, kochend aufsprudelndes, gleichsam aufjauchzendes Wasser bezeichnet, s. *Çat.* 3, 1, 2, 10. 22. *Ta.* 6, 2, 2, 7. *Kāth.* 24, 9. *Kāty.* 8, 1, 10. 2, 4 ff. 7, 19—21: und es wird resp. mit diesem Namen nie bei der Herstellung des *puroḍāça* bezeichnet (bei welcher Gelegenheit Haug das Wort erwähnt), sondern nur bei dem *soma*-Opfer, bei welchem es zu Lustrationen aller Art, insbesondere für den Opfrer und seine Gattinn, zum Zuguß zum *soma* etc. verwendet wird, schol. zu *Kāty.* 8, 1, 10. 11.

Pag. 4 „*caru* is boiled rice: it can be mixed with

milk and butter; but it (was?) is no essential part. It is synonymous with odanam (dies Wort ist Masculinum!), the common term for boiled rice, Çatap. Br. 4, 42, 1 (d. i. 4, 4, 2, 1).“ Hier liegt zunächst der umgekehrte Fall vor wie oben, der Inhalt ist statt des Gefäßes angegeben, denn caru ist ursprünglich: Kessel, Topf, s. Petersb. Wörterb. s. v. 1), erst sekundär das darin Gekochte. Sodann aber ist die Beschränkung auf boiled rice eine zu enge. Das Charakteristische eines caru ist vielmehr, daß er aus gekochten Körnern besteht, sei es Reis (was allerdings das Gewöhnlichste), Gerste oder dgl.), nicht aus Mehl: bhûmâ vâ esha taṇḍulânâṃ yac caruḥ Çat. 6, 6, 1, 8. carur hy eva sa yatra kva ca taṇḍulân âvapanti 2, 5, 2, 4 11, 1, 4, 2. caru-çabdena anavaśrâvito 'ntarîṣhmapakva śhaddagdbavrîhi-taṇḍulasiddha odana ucyate schol. Kâty. 4, 5, 22 (s. Çat. 5, 3, 2, 8). Nur ausnahmsweise werden beim paśhṇa caru gemahlene Körner (prapishṭa) genommen Çatap. 1, 7, 4, 7.



eine Opferceremonie nöthigen heiligen Feuer, des âhavanîya nämlich und des dakṣhiṇâgni, aus dem dritten, dem von dem ersten âdhânam ab<sup>1)</sup> stetig zu unterhaltenden gârha-patya, wie dieselbe für jedes karman apart zu geschehen hat<sup>2)</sup> Kâty. 1, 3, 26. Sekundär bedeutet vitâna dann auch in der Sprache der Scholien geradezu die heiligen Feuer selbst<sup>3)</sup>. Oder sie werden als vaitânika bezeichnet, im Gegensatz zum aupâsana (zu umsitzenden?)-, resp. âvasa-thya- oder smârta-Feuer, in welchem alle häuslichen, während in ihnen nur die çrauta-Verrichtungen vor sich gehen Kâtyây. 1, 1, 18—21, schol. pag. 402, 6. 7. Die Letzteren (agnihotra u. dergl.) heißen daher auch geradezu vaitâna Pâr. 3, 10, vaitânika Âçv. çr. 1, 1, 2, oder vitâna selbst ib. 1, 1, 1 (vitatâ agnayo yasminn iti çrautakarmajâtam agnihotrâdi vitânaçabdenocyate, schol.).

Pag. 12 not. 22. „the svishtakṛit“ ist nicht „that part of an offering which is given to all gods indiscriminately, after the principal deities of the respective ishtî have received their share“, sondern ist vielmehr ganz ausschließlich nur der dem agni svishtakṛit bestimmte Antheil, welcher jede dergl. Opfergabe beschließt, Çatap. 1, 7, 3, 7 ff. Kâty. 1, 9, 9. 3, 3, 26. Allerdings werden in dem diesen Antheil begleitenden Spruche (nigada, praisha) die Götter der ishtî nochmals aufgeführt, aber nur als Ob-

<sup>1)</sup> wo es durch Reiben oder sonst wie zu erzeugen resp. zu holen ist, Kâty. 4, 7, 15.

<sup>2)</sup> Nach Beendigung des karman, für welches sie „herausgeholt“ wurden, gelten sie nicht mehr als vedische Feuer, sondern als weltliche Kâty. 1, 3, 27.

<sup>3)</sup> s. schol. Kâtyây. 2, 1, 18 vitânasyottarataḥ (während die paddhati 177, 3 viharasyottarataḥ hat). 3, 7, 3 dakṣhiṇato vitânam (= paddh. 278, 6 dakṣhiṇâgniṃ dakṣhiṇena). paddh. 411, 18 vitânasya dakṣhiṇataḥ (während schol. zu 4, 14, 1 viharâd dakṣhiṇasyâm, resp. dakṣhiṇataḥ âhavanî-yâgârâd eva).

jekte: agni svishtakṛit soll die ihnen bestimmten Gaben gut geopfert machen, dafür erhält er eben seine Spende: vgl. noch bei Haug pag. 96 not. pag. 126 not.

Pag. 29 not. 4. saktu (R 10, 71, 2) ist nicht: „barley juice, a kind of beer prepared by pouring water over barley and by filtering it after having allowed it to remain for some time in this state“, sondern bedeutet im Ritual durchweg nur (s. Wilson unter çaktu): the powder or flour of barley and other grain, first fried and then ground, vergl. nirdhûtasaktur bhastrâ Çat. 1, 6, 2, 16, und tam saktubhiḥ çrîṇâti 4, 2, 1, 2. 11 (wird dem soma beige-mischt, um den für den manthi-graha nöthigen mantha<sup>1</sup>) daraus zu machen, vergl. 12, 6, 1, 26. Kâty. 9, 6, 12). Statt godhûmasaktavaḥ, kuvala°, upavâka°, badara°, yava°, kar-kandhu° 12, 9, 1, 5 hat Kâty. 19, 2, 16—19 durchweg °cûr-nâni: gavedhukâsaktubhiḥ Çat. 9, 1, 1, 8 wird durch âranyâ godhûmâḥ teshâm piṣṭaiḥ erklärt, ebenso saktubhiḥ

(wenn auch Ait. Br. 1, 22 nur einen erwähnt), sondern deren zwei, Çāṅkh. 5, 2, 5. Kâty. 26, 2, 16 (gârhapatyâhavanīyâ uttarena kharau nivapati). 7, 30: auch ist khara nicht ein earthen ring, sondern meist<sup>1)</sup> ein viereckiger Aufwurf aus Erde, mit Sand bestreut: er heißt endlich auch nicht darum khara i. e. ass, weil „earth is always carried on the back of donkeys to the sacrificial compound“ (1), sondern wohl, weil er zum Tragen der graha (Somabecher) etc. bestimmt ist, und somit das Amt eines Lastesels vertritt (vgl. Kuhn's Zeitschrift 9, 234). — Unrichtig weiter ist die Angabe p. 41 not. „the pravargya-Ceremony lasts for three days“: es gilt dies resp. nur für den allerdings gewöhnlichsten Fall, daß die sich stets unmittelbar anschließende (Kâty. 26, 2, 1. Çāṅkh. 5, 11, 1) upasad-Feier nur drei Tage dauert: mit der Zahl der upasad-Tage aber wächst natürlich auch die der pravargya-Tage: yâvad evopasadbhiḥ caranti tâvat pravargyena, samvatsaram evopasadbhiḥ caranti samvatsaram pravargyena Çatap. 10, 2, 5, 3, und Sâyaṇa zu Taittir. Âr. 5, 6, 2: agniśtome trishv eva dineshu upasadaḥ, agnicayane śaṭsu dineshu, ahīneshu dvâdaçasu dineshu, tadanusâreṇa pravargyâvrittiḥ, etac ca sūtrakâreṇa saṁgrihītam: tryupasatke śaṭkṛitvaḥ (nämlich täglich sâyam prâtaç ca), śadūpasatke dvâdaçakṛitvo, dvâdaçopasatke caturviṇçatikṛitva iti. — Endlich ist auch die weitere Angabe unrichtig: „without having undergone it no one is allowed to take part in the solemn Soma feast prepared for the Gods“. Im geraden Gegenteil hiezu ist pravargya sogar bei jedem pra-

<sup>1)</sup> Auch die dhishūya der drei Feuer heißen khara: der des gârhapatya ist rund, der des âhavanīya viereckig, der des dakṣiṇâgni halbmondförmig, Kâty. paddh. p. 356. Der beim soma vor den uparava aufgeworfene khara ist viereckig Kâty. 8, 5, 29. und dies ist wohl auch hier die Norm.

thamayajna ausdrücklich verboten, Çāṅkh. Br. 8, 2. çr. 5, 9, 1. Çatap. 14, 2, 2, 44. 45. Kâty. 8, 3, 16 (und Âpastamba im schol.). 26, 7, 33, daher auch die häufige Einschränkung der Gültigkeit einer Bestimmung nur für den Fall, daß das Opfer mit pravargya versehen sei: yadi pravargyavân bhavati Çatap. 3, 4, 4, 1. Çāṅkhâṇ. çr. 7, 16, 1. Lâṭy. 1, 6, 1. 5, 6, 12. Pâr. 2, 8. Nun ist dies zwar kein allgemein gültiges Verbot, denn im Taittir. Âr. 5, 6, 3 heißt es von dem agnishtoma-Opfer ohne alle Einschränkung: agnishtome pravṛiṇjyât, und Dhârṭasvâmin (zu Âpastamba, Kâty. schol. pag. 680, 2) entnimmt daraus, daß das Verbot bei Âp. ausschließlich nur auf die erste Feier des atirâtra-Somaopfers sich beziehe! Dies ist zwar irrig, denn gleich der nachstfolgende Satz im Taittir. Âr. verbietet den pravargya überhaupt ganz allgemein für jedes ukthya-Somaopfer, ohne Rücksicht darauf ob es prathamayajna ist oder nicht: jedenfalls aber erhellt aus der Angabe des Taittir. Âr., wie

Pag. 58 (1, 26) *prastare nihnuvate* (not. „literally: he (!) conceals the two bundles of *kuṣa* grass) ist in der Uebers. durch: „[when repeating the words: *eshtâ râyah* etc.] they throw the two bundles of *kuṣa* grass (held in their hands, in the southern corner of the *Vedi*) and put their right hands over their left ones (to cover the *kuṣa* grass)“ ausgedrückt. *prastare* ist aber nicht Accus. Dual. eines Neutrums, sondern Loc. Singul. eines Masculinums. Und obschon Haug hinzufügt: the concealment is done in the manner expressed in the translation as I myself have witnessed it, so verhält sich die Sache, den Ritualtexten nach, denn doch erheblich anders, als er angiebt. S. *Çāṅkh.* 5, 2, 5: *dakṣhiṇottânân pâṇin prastare nidhâya nihnuvate savyottânân aparâhṇe*, (bei der vormittägigen *npasad*) legen sie (die Priester) ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den *prastara* nieder — bei der nachmittägigen die linke aufwärts —, und entziehen sich (durch diesen demüthigen *namaskâra* allen üblen Folgen dessen, daß sie vorher nach Sünden gegangen sind, entschünnen dieselben [vgl. das unten zu 7, 17 p. 468 Bemerkte]: *yajnam paribhūya yad dakṣhiṇataḥ somâpyâyanâya gatâḥ, tad duritam namaskârenâ 'panayanti*, schol.). S. auch ib. 5, 10, 36. Bei *Lâṭyâyana* 5, 6, 9: *kâçamaye prastare nihnuvîran, dakṣhiṇân uttânân pâṇin kṛtvâ savyân nîcaḥ* tritt die eigentlich selbstverständliche Specialität hinzu, daß die linken Hände mit der Fläche nach unten gekehrt sind. Ebenso bei *Âçval.* 4, 5: *spṛiṣṭvodakam nihnuvamte* (! °vate) *prastare pâṇin nidhâyottânân dakṣhiṇânt savyân nîcaḥ*. Für das Verfahren selbst und den obigen Grund desselben s. noch *Çatap.* 3, 4, 3, 19—21. *Kâty.* 8, 2, 9 (schol.), wonach auch beide Hände

mit der Fläche nach oben gekehrt sein können, und Mahîdh. zu Vs. 5, 7.

Pag. 62 (1, 28). Die paitudâravâḥ paridhayaḥ, sticks of fig-tree wood, werden nicht: put in the nâbhi, or hole in the uttaravedi, sondern dieselbe wird damit umlegt, Çat. 3, 5, 2, 14. 15. Kâty. 5, 4, 16. Kâth. 25, 6. Ts. 6, 2, 3, 3.

Pag. 79 (2, 3) not. 10. svaru ist nicht shavings, Späne im Allgemeinen, sondern nur der erste Splitter, der von dem zum Opferpfosten bestimmten Baume abgespalten wird (s. schol. Kâtyây. 1, 7, 17. 18. 6, 1, 18), die erste Wunde, Schwäre gleichsam, die demselben geschlagen wird (vgl. zend. qara Wunde von y'svar flammen, brennen, schmerzen): derselbe ist zunächst aufzubewahren, bis er dann später in die dreimal um den yûpa zu windende rapanâ versteckt (Kâty. 6, 3, 16) wird, von wo ihn der Schlächter einmal hervornimmt, um ihn zu salben und die Stirn des Thieres damit zu berühren (Kâty. 6, 4, 12. 13): er wird dann

schreit <sup>1)</sup>), erstickt, oder durch eine Schlinge (veshkeṇa) erdrosselt werden. Nur bei der eben den Manen geweihten *anustaraṇī* wird ausdrücklich geboten, daß man sie hinter das Ohr schlagen solle, um sie zu tödten <sup>2)</sup>), Kātyāy. 25, 7, 34. Sonst ist stets nur von Erstickung (*saṁjnāpanam*) die Rede. Auch der Opfermensch und das Opferroß werden nur durch sie getödtet, Kāty. 16, 1, 14. 20, 6, 10. Çāṅkh. 16, 12, 19. 20. Und wo irgend sonst vom Tödten eines Opfethieres die Rede ist, z. B. Çāṅkhāy. 4, 17, 9. 5, 17, 11. Kauç. 44 (*prāṇān āsthāpayati*). Âçv. çr. 3, 1 ff. g. 1, 11, nirgendwo finde ich das Schlagen auf die testicles erwähnt. Da übrigens auch ausdrücklich verboten wird, auf das Thier hinzusehen, während es verendet, Çatap. 3, 8, 1, 15. Çāṅkhāy. 5, 17, 11, so kann von einem Schlagen desselben in der That füglich gar nicht die Rede sein.

Pag. 94 not. *varshishṭha* ist nicht: the penis, sondern das dickste Drittel des in drei Theile geschnittenen Hintern (s. Kātyāy. 6, 7, 8): und es wird ferner, nebst dem *vanishṭhu* (so, nicht *°shṭha*) und dem Schwanze, nicht abgeschnitten, schlechtweg „for being sacrificed“ — geopfert wird ja Alles — sondern im Gegentheil zunächst aufbewahrt, um erst am Schlusse, bei den *anuyāja*, in elf Theile zerschnitten, zu den *upayaj* genannten Ceremonieen verwendet zu werden, Çatap. 3, 8, 3, 18. 4, 4. Kāty. 6, 9, 10. Mahīdh. zu Vs. 6, 21, während der Schwanz für das *patnī-samyâjanam* dient, und der *vanishṭhu*, Dickdarm, von dem *agnīdh* zu essen ist (Kāty. 6, 9, 14. 4). Auf pag. 110 not.,

---

<sup>1)</sup> für den Fall, daß dies doch geschieht, sind bestimmte *prāyaścitta* verordnet, Kāty. 25, 9, 12. Çāṅkh. 4, 17, 9. 13, 2, 4. Gobh. 3, 10, 22.

<sup>2)</sup> ihre beiden *vṛikka* (*kukshigolaka*) sind dem Todten in die Hände zu legen.

wo Haug von diesen upayaj handelt, spricht er selbst von eleven pieces of the guts, als deren Gegenstand, nicht von elf Stücken des penis. Statt: of the guts sollte es übrigens auch da vielmehr heißen: of the guda, der von den „guts“ denn doch noch verschieden ist.

Pag. 114 (2, 20). Dafs der Hotar nach dem Schlafe des pâtaranuvâka auf des adhvaryu Geheifs: apa ishya, ask for the waters (s. Kâty. 9, 3, 2) mit dem Vocativ (!) „Apo naptriya“ (calling upon them) antworten solle, ist eine irrig, sei es „oral information“, sei es Auffassung schriftlicher Quelle. Es beantwortet der hotar jene Aufforderung nicht so, sondern durch Recitirung des ganzen aponaptriya sūktam (Rik 10, 30 mit Ausnahme von v. 12), s. Çāṅkh. pr. 6, 7, 1: apa ishya hotar ity uktaḥ (adhvaryuḥ) pra devatreṭi dvādaçīm parihāpya: ebenso Āçv. pr. 5, 1 apa ishya hotar ity ukto 'nabhihikṛityā 'ponaptriya anvāha. Vgl. auch Çat. 3, 2, 2, 15.



Haug ferner angiebt: for in this condition they belong to Narâçansa, so ist dies ungenau: sie gehören vielmehr den Manen zu: Çatap. 3, 6, 2, 25. 12, 6, 1, 22. Çāṅkh. 8, 2, 14 etc., und zwar beim ersten savāna den ūmāḥ oder avamāḥ (Pañcav. 1, 5, 9. Lāṭy. 2, 5, 14) pitarah, beim zweiten den ūrvāḥ (aurvāḥ Pañc. Lāṭy.) p., beim dritten den kāvyāḥ p. Ihr Name nârâçansa kommt resp. davon her, daß bei dem ihren Genuß begleitenden Spruche soma selbst als narâçansa bezeichnet wird: devo 'si narâçanso, yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ūmaiḥ pitṛibhir bhakshitasypahūtasyopahūto bhakshayāmti bhakshamantraḥ prātaḥsavane Çāṅkhāy. 7, 5, 21., oder davon, daß narâçansa sie zuerst getrunken hat: narâçansapftasya deva soma te mativida ūmaiḥ pitṛibhir bhakshitasya bhakshayāmi Ait. Br. 7, 24., oder davon, daß die Manen selbst narâçansa, von den Männern gepriesen, heißen: naraiḥ samtānabhūtaiḥ çasyanta iti nârâçansāḥ pitaras, tatsambandhaç camaso nârâçansah Mādhava zu Pañcav. 1, 5, 9.

Pag. 137 (2, 30). Die Worte: should the Hotar first eat the food (remainder of the Purodâça offering previous to the Soma offering) which he has in his hand? [or should he drink first from his soma cup?] geben trotz ihrer Ausführlichkeit nur eine inadäquate Vorstellung von dem was der Text kurz mit avântarelām bezeichnet. Solche termini technici lassen sich überhaupt nicht gut übersetzen, sondern nur in Noten erklären. Während idâ (s. Kātyây. 3, 4, 6ff. Āçv. 1, 7. Çāṅkhāy. 1, 10—12) eine aus sämtlichen havis (purodâça nämlich u. dgl.) von deren rechter und mittlerer Seite zu fünf Malen abgetheilte Spende bedeutet, die mit ājya begossen und am Schluß der dafür vom hotar citirten Sprüche, welche Heil und Segen auf den Opfernden

herbeirufen, von diesem und den Priestern gegessen wird (s. auch Haug p. 231), ist mit avântaredâ (dazwischen liegender idâ, bei Çânkh. heisst sie uttarelâ, mit l) eine aus dieser idâ wieder, vor Beginn der Recitation, durch den adhvaryu zu fünf Malen in des hotar rechte Hand geschehende<sup>1)</sup> Abtheilung gemeint, welche bestimmt ist, die Kraft der wirklichen idâ, deren Gefäß der hotar während seines Recitirens in dieser Hand zu halten hat (wobei all die Anderen dessen Inhalt zugleich berühren), in den Körper des hotar direkt überzuleiten und auf seine für den Opfernden zu recitirenden Segenswünsche zu übertragen (Çatap. 1, 8, 1, 17), resp. auch wohl der darauf ruhenden idâ selbst als geweihte Grundlage zu dienen: er hat dieselbe resp. dann am Schluss der Recitation seinerseits zu verzehren<sup>2)</sup>, ehe er noch seinen eignen Antheil an der idâ genießt<sup>3)</sup>.

Pag. 184 (3, 17) not.: „the two Pragâtha-verses are to be repeated so as to form a triplet. This is achieved by

I was happy enough to obtain.“ Haug hätte sich die Erklärung derselben schon aus meinem Vājas. Samhitae spec. 2, 115. 120ff. <sup>1)</sup> (1847) entnehmen können.

Pag. 203 (3, 26). Die vaçâ ist nicht: a kind of goat, sondern etwa: a kind of go, wird resp. von den scholl. stets durch vandhyâ gauḥ erklärt.

Pag. 231 (3, 40). Haug's Angaben über die sieben pâkayajna des Rik-Rituals, die er der „oral information founded on Nârâyana Bhaṭṭa's practical manual“ entlehnt, sind höchst ungenügend ausgefallen. Es führt nämlich zwar allerdings der in Bombay gedruckte Prayogaratna des N. Bh. die letzten sieben der 25 von ihm behandelten samskâra der Āçvalâyana-Schule in der von Haug angegebenen Reihenfolge <sup>2)</sup> auf: auch bezeichnet er sie in der That einmal dabei als pâkayajna (f. 87a), theils bleibt indessen unklar, ob er dies Wort nicht etwa nur als gleichbedeutend mit samskâra überhaupt verwendet <sup>3)</sup>, theils kann jedenfalls, sei dem auch wie ihm wolle, der Sprachgebrauch dieses modernen Scholiasten nicht als Autorität gelten, so lange uns ältere Quellen zu Gebote stehen. Und eine solche ist z. B. die schon lange bekannte, resp. auch von N. Bh. selbst citirte Stelle des Gautama, welche ganz andere Namen der sieben pâkasamsthâs aufführt, vgl. z. B. meine Ausgabe des Kâtyây. pag. 34, 7. 8. Sie hätte auch Haug

<sup>1)</sup> Zeile 10 lies tribus hymnis statt tres hymnis.

<sup>2)</sup> Der Schluss differirt indessen. Ebenso freilich auch das von Haug zum Vergleich citirte Stück des Āçval. grihya selbst (2, 1—4), welches gar nichts vom âgrayajna (4) und pipḍapitriyajna (6) hat und den sarpabali (2) nur als Theil des çravapâkarma (1) behandelt (wie dies auch sonst der Fall ist).

<sup>3)</sup> es heisst bei ihm: pañcaviñçatisapakâreshûktvâ 'aṣṭâdaça (so ist zu lesen) sapaçyitîḥ | pâkayajnân sapta çiaṣṭân vaktî ..... || und später: pañcaviñçatisapakâreshu garbhâdhânâdyâ aṣṭâdaçoktâḥ, idânîm çravapâkarmâdyâḥ sapta 'vaçiaṣṭâ ucyante |

angeben sollen, nicht die von ihm wirklich gegebenen <sup>1)</sup>. In den grihyasūtra selbst übrigens findet sich allerdings noch keine dergl. feste Reihenfolge, resp. Zahl der einzelnen pākayajna inne gehalten: nur im Çāṅkh. g. 1, 1 wird wenigstens die Siebenzahl der pākasaṃsthās allerdings bereits erwähnt. Dagegen kehrt eine auf einem andern Princip beruhende Eintheilung der pākayajna mehrfach in den grihyas. wieder. Nach Āçval. g. 1, 1 giebt es drei Arten davon 1) was in's Feuer geopfert wird, huta, 2) was nicht in's Feuer geopfert wird, 3) was in das brahman geopfert wird, die Speisung von Brāhmanen. Bei Çāṅkh. g. 1, 5. 10 und Pārask. 1, 4 werden vier dgl. aufgeführt: huta, ahuta, prahuta, prāçita, und eine kārīkā bei Çāṅkhāy. 1, 10 erklärt dies durch: huto 'gnihotrahomenā, 'huto balikarmanā | prahutaḥ pitṛikarmanā, prāçito brāhmaṇe hutaḥ ||, während der schol. zu Pār. prahuta als Vereinigung von huta und ahuta (yatra homo baliharanam ca) erklärt. — In der Erklärung des Wortes pākayajna selbst als Kochopfer <sup>2)</sup> stimme

a part of Jyotishtoma, which is said to be sapta-samsthâ i. e. consisting of seven parts<sup>1)</sup> beruhen auf einer völlig irrigen Auffassung. samsthâ kann entfernt nicht mit part übersetzt werden, sondern bedeutet den Schluß (Ait. Br. 7, 17) das schließliche Stehen worauf, resp. das worauf etwas schließlich steht, die Grundlage, Grundform, Norm. Nicht sieben Theile des jyotishtoma giebt es, sondern sieben Normen, Arten desselben, vgl. das oben p. 120. 21 Bemerkte. Sie unterscheiden sich nach der Zahl der zu ihnen gehörigen çastra und stotra (welche von 12 bis zu 13. 15. 16. 17. 29. 33 aufsteigen), resp. nach der Zahl der zu diesen wieder gehörigen Verse<sup>2)</sup>. Es ist übrigens

---

<sup>1)</sup> ebenso Introduction pag. 58. 59., während ibid. pag. 8 Ukthya, Shodâçin und Atirâtra richtiger als „modifications“ des agnishtoma bezeichnet werden: auch auf pag. 58 ist ein Anlauf dazu genommen, wenn es heißt: all other soma sacrifices of the same duration are mere modifications of it (des agnishtoma), wozu dann aber freilich die unmittelbar folgenden Worte: „it (der agn. nämlich) is regarded as an integral part of the Jyotishtoma and said to consist of the following seven sacrifices: 1) Agnishtoma 2) Atyagnishtoma etc.“ schlecht passen.

<sup>2)</sup> Der agnishtoma z. B. hat 190 stotriyâ-Verse, die resp. zu den vier stoma trivrit, pañcadaça, saptadaça, ekaviṇça verwendet werden: davon daß er mit so vielen lichtartigen stoma versehen ist, heißt er speciell: jyotishtoma Ait. Brâhm. 8, 4. Schol. zu Pañcav. 4, 1, 6. 16, 1, 4. 6. 17, 5, 8. 13, 15. Bei den übrigen samsthâ pflegt meist je immer nur ein stoma verwendet zu werden, so beim ukthya z. B. der pañcadaça stoma, was bei 15 stotra für diese samsthâ die Zahl von 225 stotriyâ-Verse ergibt: doch kann derselbe auch z. B. im caturviṇça-stoma (wo dann 360 vv., s. Ait. Br. 4, 12) etc. gefeiert werden. Den ukthya als: only a kind of supplement to the Agnishtoma zu bezeichnen, wie dies Haug p. 251 thut, ist völlig verkehrt. — Der größte Theil des Rituals kehrt allerdings in allen sieben samsthâ gemeinsam wieder, wird somit nur bei der ersten derselben, eben dem agnishtoma, ausführlich erörtert, und ist resp. von da auch für die übrigen fortgeltend, daher diese sehr kurz behandelt werden (im Ait. Brâhm. z. B. der ukthya in 3, 48. 49., der shodâçin in 4, 1—4, der atirâtra in 4, 5—6: die andern samsthâ fehlen daselbst noch): aber dieselben sind dennoch keineswegs als bloße Spielarten des agnishtoma anzusehen, sondern stehen ihm völlig ebenbürtig zur Seite, wenn sie auch allerdings nicht so häufig zur Anwendung kommen, als er, der die einfachste, am wenigsten complicirte Form eines Soma-Opfers, resp. eines sautyam ahas repräsentirt. Die ekâha, d. i. diejenigen Soma-Opfer, bei denen nur einen Tag hindurch sutyâ, Somapressung, stattfindet, werden eben größtentheils nach der agnishtoma-Norm gefeiert, und

die Siebenzahl erst die letzte Stufe der rituellen Entwicklung, und ist resp. auch für unsre Stelle hier (3, 40) von derselben völlig zu abstrahiren, da hier ausdrücklich nur fünf dgl., nämlich außer agnishtoma nur ukthya vājapeya atirâtra und aptoryama genannt, atyagnishtoma und shodacin nicht erwähnt werden. (Ueber ein kritisches Bedenken in Bezug auf diese Stelle s. unten ad l.)

Pag. 301 (4, 21). Die zwölf upasad des dvâdaçâha, von denen der Text spricht, sind zwölf wirkliche Tage (die betreffenden Ceremonieen resp. an jedem Tage früh und Abends zu feiern). Haug's Erklärung: the upasads are performed during four days, on each day thrice, that makes twelve, ist vollständig unrichtig: vergl. Kâtyây. 8, 2, 40. 3, 4 (schol.). 12, 2, 14. 17, 7, 10. 20, 4, 12. 22, 8, 11. 23, 1, 1. 24, 5, 31. Çâṅkh. pr. 10, 1, 4.

Pag. 363 (5, 36). Zu der Angabe, daß das agnihotram zweimal täglich: during the whole term of life zu brin-

zu verstehen), oder doch eine nur partiell, nicht allgemein gültige Annahme, da dieselbe theils eben mit der häufigen Angabe von der Lebenslänglichkeit des agnihotram theils mit der speciellen Fixirung des Neumond- und Vollmond-Opfers auf 30 Jahre (der dākshâyana-Form desselben resp. auf 15 Jahre) in Widerspruch steht, bei welchem letzteren ja die Feier des agnihotram einen integrierenden Theil bildet.

Ibid. Beim agnyâdhâna handelt es sich von vorn herein nicht darum: to establish the three sacred fires Gârhapatya, Dakshina and Âhavanîya, sondern zunächst nur um zwei derselben, gârh. und âhav. (s. agni âdadhâti, Çat. 2, 1, 2, 1ff. 11, 1, 1, 2. Kâtyây. 4, 7, 8ff.): und zwar wird zuerst das Feuer für den gârhapatya durch Reiben gewonnen, und dann von da für den âhavanîya entnommen Kâty. 4, 9, 10. Die Anlegung des dakshinâgni aber ist nur eine sekundäre Çatap. 2, 1, 4, 6. Kâtyây. 4, 8, 15, und geschieht resp. ebenfalls durch Entnahme eines Brandes aus dem gârhapatya Kâtyây. 4, 9, 19. Âçvalâyana freilich (2, 2) läßt den dakshinâgni noch vor dem âhavanîya entnehmen, hält resp. von vorn herein an der Dreizahl der Feuer fest, die ja in der That auch die solenne ist.

Pag. 367 (5, 28). Der Text giebt nicht an, daß dem citya agni 1440 yajushmatya ishtakâs zukommen, sondern spricht nur von tâvatyas, d. i. 720 dergl., womit dann offenbar dasselbe gemeint ist, was in Çatap. 10, 4, 2, 2., nämlich 360 der sonstigen 395 yajushmatya ishtakâs ( $98+41+71+47+138$  für die fünf citi Çatap. 10, 4, 3, 14—19), in Gemeinschaft mit den 360 pariçrit genannten ishtakâs, s. auch Çatap. 10, 4, 3, 8. 18. 19. Haug's Angabe auf p. 368 „about 1440 bricks are required for this structure, each

being consecrated with a separate Yajus-mantra" ist völlig irrig; wie denn auch seine übrigen Angaben über das cayanam ganz unzureichend sind, indem er z. B. des dazu gehörigen Opfers der „fünf Thiere“, unter ihnen des Menschen, und der Benutzung ihrer Köpfe als ishtakâs (s. Z. D. M. G. 18, 333—6) nicht einmal Erwähnung thut.

Pag. 374 (5, 22) not. Die vermuthlich auf „oral information“ beruhende Angabe, daß die stomaabhâga-mantra „are to be found in the Brâhmanas of the Sâmaveda only (not in the Yajus or Rîgveda)" ist irrig, wie ein Blick auf Taittir. S. 3, 5, 2, 1—5. 4, 4, 1, 1—2. 5, 2, 2, 1—2. Kâthak. 17, 7. 37, 17. Va. 15, 6 (etwas verschieden) —9. Çat. 8, 4, 2, 2. Kâtyây. 11, 1, 21 (und im schol. Citat aus dem Kaṭhasûtra). 17, 11, 9. 10. erweist.

Pag. 443 — 4 (7, 2). Die „oral information“ über das sâmnyâyam schildert eben den modernen Hergang dabei, der von dem der Ritualtexte wesentlich differirt. Eine Benen-



Opfersäule auch nicht das Geringste zu thun, fehlen resp. geradezu gänzlich beim agnîshomîya <sup>1)</sup> paçu des soma-Opfers schol. zu Kâty. 6, 10, 32. 8, 9, 14. — Nachdem die Gemahlinn des Opfernden zum Schluß der Feier den „veda“ genannten Opfergrasbüschel (und ihre eigene Opferschärpe yoktram) aufgebunden und der hotar das Gras bis zur vedi hin verstreut hat, nimmt der adhvaryu eine Handvoll Gras in die Linke und opfert sie, nebst in der dhruvâ flüssig gemachter Butter, in das Feuer, unter Recitirung des auch von Haug angegebenen Spruches: devâ gâtuvîdas Vs. 2, 21. Darauf wird sämtliches barhis in die juhû gelegt und ins Feuer geopfert, das noch übrige (pranîtâ-) Wasser über die vedi gegossen, und mit noch anderen dergl. Kehraus-Handlungen das Ganze beschlossen. Die betreffende Ceremonie heist übrigens gar nicht samishta, wie Haug angiebt, sondern selbst samishtayajus (s. Kâtyây. 3, 8, 4 schol.); und zwar differirt die Zahl der dazu gehörigen Opferspenden und -Sprüche von eins bei den gewöhnlichen ishti (haviryajna) bis zu drei bei Thieropfern <sup>2)</sup> und bei zweien der Tertialopfer (bei dem einen indessen beliebig auch in der Einzahl Çatap. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 2, 9—12) und bis zu neun bei dem soma Çat. 4, 4, 4, 1. Kâty. 10, 8, 11. — In Haug's Uebersetzung der Worte: anûbandhyâyai samishtayajushâm uparishât mit: after having recited the Samishta Yajus mantras which are required when binding the sacrificial animal to the pillar sind übrigens diese letzteren Worte, welche eine Uebersetzung von anûbandhyâyai enthalten, das er somit rein als Part.

<sup>1)</sup> aber nicht bei dessen drei vikâra, dem savanîya, anûbandhya und nirâdha.

<sup>2)</sup> ausgenommen den agnîshomîya paçu, wo gar nichts der Art, s. oben.

Fut. Pass. gefasst hat, auf völlig irriger Auffassung beruhend. Es ist nämlich dies Wort ein terminus technicus des Rituals, bei welchem an die ursprüngliche futurale Participial-Bedeutung gar nicht mehr zu denken ist, der vielmehr seine ganz konkrete (samjñā-) Bedeutung hat: vergl. 8, 5, wo Haug selbst (p. 502) die Worte: anubandhyayeshṭvā denn doch wenigstens mit: after having performed the animal sacrifice (anubandhya) übersetzt, also, wie wenig speciell dies auch ist, zum Mindesten von der wörtlichen Uebersetzung des Wortes als eines Particip. Fut. Passivi ganz abstrahirt hat. Es wird nämlich mit anubandhyā, fem., speciell eine dem mitra und varuna geweihte vacā, sterile Kuh, bezeichnet, welche als integrierender Theil des Rituals beim soma-Opfer nach dem Schlussbade (avabhṛitha), resp. nach der udayanīyā, vor der Endceremonie, der udavasānīyā ishṭi, geopfert wird: es kann statt ihrer auch ein Ochse (ukshan), oder in dessen Ermangelung<sup>1)</sup>

beizubehalten und ihren Sinn nur in einer Note zu erläutern.

Pag. 490 (3, 82). Die Erklärung, welche Haug von atigrâhya giebt, ist mir in keinem Ritualtext bis jetzt vorgekommen. Im Çatap. 4, 5, 4, 2 wird der Name dadurch erklärt, daß die Priester dieselben atyagrihnata, überschöpften, und kann dies zwar in der That wohl in der Weise, wie Haug annimmt, verstanden werden, es kann sich aber auch auf die Zahl der sonstigen graha beziehen, über welche dieselben hinausgehen, als nur bestimmten Ceremonieen (dem prishṭhya shadaha etc.) zugehörig. Sâyana zu Taittir. Br. 1, 3, 3, 1 (s. Roer Taittir. S. p. 995) erklärt das Wort durch: itaragrahân atikramya dushprâpam phalam grihyata ebhir ity atigrâhyâḥ.

Pag. 496 (8, 1). Zu den ubhayasâman-Tagen gehört außer den von Haug aufgeführten u. A. auch noch das caturvinçam abas Çâṅkhây. 11, 2, 1, sowie der dritte der svarasâman-Tage ib. 11, 11, 2.

Noch Anderes der Art wird uns im Verlaufe entgegengetreten. — Finden wir uns somit, auch was die rituellen Angaben Haug's betrifft, zu mannichfachem Widerspruch veranlaßt, so ist denn ferner die speciell sprachliche resp. philologische Seite seiner Arbeit, sowohl was den Text und die Uebersetzung, als auch was die Noten anbelangt, vielfach unsern schärfsten Tadel herausfordernd.

Der Text zunächst ist, wie dies schon der Bombayer Recensent hervorgehoben, durch falsche Trennung oder Nichttrennung der Wörter und Sätze in hohem Grade verunstaltet, ein Umstand, der sich denn auch sehr empfindlich in der Uebersetzung gerächt hat, insofern sich Haug bei dieser durch die falsche Form seines Textes

mehrfach hat irre führen lassen. — Die Orthographie ferner der einzelnen Wörter leidet an einer konstanten Verwechslung einiger Ligaturen, wie pt und tp, mn und nm, hm und mh, hn und nh, hp und ph, hv und vh. Und zwar so konstant, daß man denken könnte, es liege hier ein Fehler des Schriftschneiders vor: dem ist aber zum Theil wenigstens nicht so, denn die Ligaturen pt, mn, hm sind faktisch vorhanden (s. z. B. pag. 1. 66. 184): hn, hp und hv scheinen freilich in der That wirklich zu fehlen! Die Schrift ist überhaupt etwas mangelhaft: z. B. was tarhy ubhe (pag. 66) sein sollte, ist vielmehr faktisch tartdyubhe zu lesen. Auch dg wird mehrfach durch dn vertreten (pag. 132, 10. 15). Die aus den Handschriften aufgenommenen Ligaturen tdh statt ddh, oder tch statt coh machen einen unbehaglichen Eindruck. — Die Vertretung der Nasale im Innern eines Wortes vor folgendem homogenen Consonanten mag hingehen, da sie (ursprünglich rein aus Bequem-

geschiedenerlei für gewisse gewisse H. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838.

<sup>1)</sup> C. liest geradezu so. Auf p. 164, 12 z. B. hat Haug richtig *vi-shākaṣaṇaṁ tan nyāyam* etc., während ABC. auch hier bloß *tanyāyam* lesen.

<sup>2)</sup> wenn nämlich dem Zischlaut eine Sonans folgt, s. diese Stud. 4, 180:  
und vgl. noch Jyotisha pag. 5 not.

1. 5. 207, 1. 9 devâḥ (nicht devâ) etc. — Anderes dergl. s. im Verlauf.

Derselbe Mangel an Genauigkeit, welcher die Orthographie des Textes charakterisirt, kehrt auch bei den in der Uebersetzung vorkommenden Sanskrit-Wörtern wieder. Selbst bei ihrer Umschreibung in lateinischer Schrift ist theilweise kein festes Princip innegehalten. Palatales ç wird in der Regel durch ś, aber auch durch sh (durchweg Shastra, z. B. p. 178., ferner kashyapa p. 87, Shilpas p. 424, Shrotriya, Shranti pag. 377 und pref. pag. vii), und, ob schon seltener, durch s (z. B. Sākala pag. 240, Suciiriksha pag. 250) gegeben. Das ḷ des Rik wechselt mit l, ḍ und d: so findet sich fast durchweg (das allerdings etymologisch richtige) puroḍāça statt puroḷāça resp. puroḍāça; resp. neben iḷā auch iḍāpātra (pag. 96) und ilāḥ (pag. 82). Insbesondere aber sind die thematischen Formen der Wörter auf das Willkürlichste behandelt, resp. nach Belieben mit dem Nominativ wechselnd. So finden wir von Neutren

form) pag. 165<sup>1)</sup>: — sodann Upâvih pag. 57. 537 (statt °vi), Ahir Budhnya p. 224 (statt Ahi): — die Wörter auf °tar meist so, daneben aber auch auf tri ausgehend, the Hotris pag. 408, the Udgâttris pag. 358, the Hotara pag. 254.: — nicht neutrale Wörter auf as meist im Nomin., so jâtavedâs p. 153. 224, ushâs p. 111. 249, atichandâh p. 340: — ebenso einsilbige Wörter auf o, dyans, gaus p. 249. 330: — bei den Neutren auf a bald Sâkamaçvam pag. 252, bald Sâkamaçva p. 253, kshatra und kshatram p. 190: — fast durchweg virât, puroruk u. dgl. statt virâj, puroruc etc.: — dagegen vâc, nivid, viç (p. 190): — bei Plur. bald die indische, bald die englische Form, the maruts und the marutas p. 21, the Jagatis p. 13 und the pavamânya-verses(!) p. 148. 149. 440, the Açvins p. 111. 270 und the grâvanas p. 381: — auch Apsaras statt Apsarasas p. 214, to the atichandas (statt °dasas) p. 260, the puroruks p. 172 u. dgl. m.

Die Uebersetzung sodann ähnelt oft mehr einer durch allerlei fremdartige<sup>2)</sup> aus dem Commentar aufgenommenen Zusätze verbrämten Paraphrase, als einer an den Wortlaut und an das Satzgefüge sich streng anschließenden Metaphrase. Daneben fehlt es indess auch nicht an Anlassungen und unmotivirten Abkürzungen. Die eigenthümliche Naivetät des Brâhmana-Styles, des einzigen wirklichen Prosa-Styles, den das Sanskrit entwickelt hat, geht

<sup>1)</sup> an andern Stellen ist Açvins statt âçvins stehend (z. B. pag. 268 ff.), resp. nur eine Art Druckfehler dafür (das â fehlt der Schrift): hier aber kann es den übrigen Namen (the Agni-form, the Sarasvati-form etc.) gegenüber nur als das nomen proprium selbst gemeint sein.

<sup>2)</sup> Pag. 637 enthält zu pag. 492 die Angabe: Narâçakas (not being in the text) is to be enclosed in brackets. Hienach sollte man meinen, daß alle andern dergl., dem Text fremden, aus dem Comm. etc. stammenden Zusätze wirklich „in brackets“ eingeschlossen seien. Dies ist indessen nur in höchst unzureichender Weise der Fall.

in Folge dieser freien Behandlung des Textes, resp. in Folge der fast steten Verwandlung der direkten Rede in die indirekte oder sonstigen ganz willkürlichen Wechsels in der Konstruktion, meist völlig verloren. Es haben sich aber ferner dadurch auch, insbesondere durch das von Haug beliebte unmittelbare Ersetzen der dritten Person des Verbums oder irgend welcher Pronominalformen durch dem Text völlig fremde Wörter, hie und da sehr erhebliche Irrthümer in die Uebersetzung eingeschlichen. Sodann ist auch eine nicht geringe Zahl dem Brâhmana-Style eigenthümlicher Wendungen überhaupt völlig missverstanden, und zwar theils stetig, theils wenigstens an einigen Stellen, während sie an andern wohl auch wieder annähernd oder ganz richtig aufgefasst sind. Hie und da sind auch bestimmte termini technici nicht als solche erkannt, sondern durch wörtliche, etymologische Uebersetzung ihres speciellen Colorits entkleidet. Sogar Stellen, die schon von

Anders. von Colebrooke (misc. ass.) Both (im Sanskr.



wieder ganz unschuldig und von ihm nur falsch gelesen worden. — Die folgenden Data beanspruchen keineswegs eine erschöpfende Darstellung alles des hieher Gehörigen zu geben, werden aber an ihrem Theil bereits alles das Gesagte zur Genüge beglaubigen.

Pag. 8 not. 16. Die Stelle: *tena prâcnavançapraveçena svakīyayonipraveçaḥ sampâdyate* ist in dieser Form unbedingt nicht aus einem Brâhmaṇa entlehnt, wie Haug angeblich nach Sây. angiebt (this is clearly enough stated in the Brâhmaṇa of another Çâkhâ which Sâyana quotes: *tena* etc.), sondern kann nur Commentar zu einer Brâhmaṇa-Stelle sein.

Pag. 10 (1, 4). „The hotar ought to repeat for him .. two Puro'nuvâkyâ verses“, und so durch das ganze Werk hindurch immerfort der völlig irreleitende <sup>1)</sup> Ausdruck: *repeat* statt: *recite*. Das Nachsprechen in *anubrû* bezieht sich doch wahrlich nicht auf die Wiederholung eines bei der jetzigen Gelegenheit bereits vorher einmal gesprochenen Spruches, sondern nur auf das Recitiren der von dem Lehrer dereinst vorgesprochenen, ihm damals nachgesprochenen und dann im Gedächtniß aufbewahrten Worte desselben, ganz entsprechend der Bedeutung, die *recite* selbst hat.

Pag. 23 (1, 10) nicht: „(by these words) the sacrificer who goes to heaven is to be announced to them (the Maruts). For they have the power of preventing him or even of killing him“, sondern: „wer ohne ihnen sich gemeldet zu

---

<sup>1)</sup> vgl. die Confusion auf p. 214. 215 (3, 81), wo es sich wirklich um eine Wiederholung handelt. — Das englische *repeat* hat allerdings beide Bedeutungen, sowohl die des Wiederholens als die des Recitirens: bei Uebersetzungen aber gehört es sich eben, Ausdrücke zu wählen, die keine Zweideutigkeit zulassen, wie dies bei *recite* der Fall ist.

haben zum Himmel geht, den können (werden) sie hindern oder vernichten“. Es ist zu lesen: *tebhyo ha yo 'nivedyaḥ* (oder besser *'nivedya*, Gerund.?) *svargaṃ lokam eti*. Der Mangel des *avagraha* hat sich hier gerächt.

Pag. 26 (1, 12). *diṣo* ist nicht als Abl. Singul., sondern als Nomin. Plur. zu fassen, parallel mit *viryaṇḍriyāṇi*: die Himmelsrichtungen (Kräfte und Sinne) gingen ihm verloren, er konnte sie nicht mehr unterscheiden.

Pag. 33, die not. 9: „it is called *aiçāṇi*, i. e. the direction of *içānaḥ*, who is *Çiva*“ hat den Anschein, wäre resp. nur dann motivirt, wenn *aiçāṇi* im Text stünde, derselbe somit bereits den Namen *içāna*, als den Namen *Çiva*'s, voraussetzte. Dem ist aber nicht so, der Text hat nur: *udicyām prācyām*.

Pag. 35 not. 14. *Sâyana*'s Erklärung von *prasûta* als „allowed“ und *prasava* als „permission“ ist unstreitig richtig: s. unten das zu p. 466 Bemerkte. In Haug's Uebersetzung des zweiten: *mathyamânâya* durch: who is being

śhṭakṛito 'anantaritai, denn anantariti bedeutet nicht (p. 50 not. 15): „what has not gone into (I) = what is omitted“, sondern gerade umgekehrt, antariti wäre: omission, anantariti ist „Nicht-Ausschließung<sup>1)</sup>“. Haug hat sich durch seinen Text (pag. 16) irre leiten lassen, wo die Worte sviśhṭakṛite na zusammengedrückt sind, daher hat er das na übersehen, und sviśhṭakṛitena als Instrumental, resp. diesen etwa als vedische Irregularität, statt des Dativs stehend (!?) aufgefaßt, ohne zu bedenken, daß das Wort auf \*kṛit, nicht auf \*kṛita angeht.

Pag. 51 not. 18. Daß der Atharvaveda „was not recognized as a sacred book at the time of the composition of the Brâhmanas“ ist gegenüber den diese Stud. I, 204. 5, 78 angeführten Stellen eine etwas auffällige Bemerkung, s. noch Taittir. Br. 3, 12, 2, 2. 2, 1. Āraṇy. 2, 2, 2. 10, 7. 3. 11, 2. 8, 2, 2. Am hiesigen Orte ist indess allerdings wohl nicht an ihn zu denken.

Pag. 54 (I, 24) „he among us who should out of greediness transgress his oath“, dazu die Note: „this formular . . is very ancient as the forms saṃgachatai . . and bhavishād, conjunct. of the aorist clearly prove“. In der That hat Haug's Text: ālulobhavishād und er trennt dies Wort somit in: ālulo (!) und: bhavishād. Es ist indess zu lesen: ālulobhayishāt, Desiderat. des Causativs der √ lubh, begehren, deren Sinn in dem „out of greediness“ auch leidlich angedrückt ist: nur ist nicht ersichtlich, wie ālulo zu einer dergl. Bedeutung kommen sollte.

Pag. 56 (I, 25). Die not. 25 „the highest world is Satyaloka, which is the largest of all, Dyuloka is smaller, An-

<sup>1)</sup> wie es denn auch in Haug's Uebersetzung ganz richtig heißt: then the omission of Agni Śviśhṭakṛit is replaced.

tarikshaloka and Bhûrloka are successively smaller still“ paßt nicht zum Aitar. Br., wo wir vielmehr 3, 6 (p. 168) folgende Ordnung finden: dyaur antarikṣhe pratisṭhitā, 'ntarikṣham prithivyām, prithivy apsu, āpaḥ satye, satyam brahmaṇi, brahma tapasi. Im Text ist resp. überhaupt gar nicht zu übersetzen: „the worlds which are above are extended and those which were below contracted“, sondern „in der Ferne weiter, in der Nähe enger nämlich sind diese Welten“ und bezieht sich dies eben nur auf die Dreiwelt: es sind resp. die Worte paró-varjyāṁsah und arvāg-anhī-yāṁsah als Composita zu fassen, vgl. Çat. 3, 4, 4, 26. Ts. 6, 3, 3, 6. Çāṅkh. Br. 8, 9.

Pag. 57. Der Schluß von §. 25 ist auf pag. 537 allerdings besser übersetzt, doch ist auch die dortige Version: Upâviḥ . . said in a Brâhmaṇam about the Upasade as follows: „from this reason (on account of the Upasade) the face of an ugly looking Shrotriya makes upon the eye of an observer the distinct impression as if it were very

kovâkyam), und die hiesigen drei Manuskripte lesen: tad vâk (BC. mit virâma unter k) prabrûte „hiermit sagt die vâc“. In den vorhergehenden Worten, die sie sagt, haben sodann unsere Manuskripte nicht avâtsam, sondern avâksam, und zwar A. mit virâma unter dem k (BC. ks als Ligatur). Ist diese Lesart richtig, so kann sie wohl nur als eine Nebenform zu avâtsam angesehen werden, wobei die Verwandlung des t in k etwa dazu dienen sollte, an die √vac zu erinnern, von welcher vâc selbst her stammt. Unmittelbar darin eine Form dieser Wurzel zu erkennen, verbieten die Lautgesetze, da dieselbe avâksham, nicht avâksam zu lauten hätte (: zu k für t s. dies. Stud. 4, 248).

Pag. 67 (1, 29) nicht: „he secures for himself and the sacrificer fine women who are not naked“, sondern: „die Gattinnen des hotar und des Opferers werden hiedurch für die Zukunft vor Nacktheit geschützt“ (d. i. werden immer genug Kleider haben).

Pag. 69 „he provides the sacrifice with a good omen“, er macht das Opfer hiedurch sînṛita, lieblich, oder richtig.

Pag. 72 (2, 1) thence the yûpa is called so (from yoyûpayan, they debarred), und in der Note: the term is yoyûpayan, which word is only a derivation from yûpa and proves in fact nothing for the etymology of the latter. Aber der Text hat, auch bei Haug selbst (pag. 25), gar nicht: yoyûpayan, sondern beide Male ayopayan!

Pag. 80 (2, 3): because animals are of a fat complexion, and the sacrificer (if compared with them) certainly lean. Der Text hat nicht: kṛiṣa iva, sondern: kṛiṣita iva, und dies ist nicht schlechtweg „lean“ mager, sondern: abgemagert; auch ist es nicht bloß „im Vergleich zu den Thieren“, daß der Opferer kṛiṣita iva ist, sondern er ist durch die dem

soma-Opfer vorhergehenden Fasten und sonstigen Kasteiungen faktisch mitgenommen (vergl. Haug's eigene Angaben pag. 232 und 306).

Pag. 85 (2, 5) „because an otherminded speaks the speech of the Asuras which is not agreeable to the Devas“: dazu die Note „if mind and speech are unconnected“. Die Worte lanten einfach: „denn welche Rede Einer spricht, der etwas Anderes im Sinne hat (anyamanâh), die (Lüge und Heuchelei also) ist asurisch, nicht lieb den Göttern“.

Pag. 90 (2, 8) wird kimpurusha durch „deformed“, „very likely a dwarf“ erklärt<sup>1</sup>). Da indessen (pag. 91) ausdrücklich verboten wird (ebenso Çatap. 1, 2, 3, 9) vom kimpurusha (resp. von den neben ihm erwähnten gauramriga, gavaya, ushtra, çarabha) zu essen, so ist der im Petersb. Wtb. gemachte Vorschlag, darunter eine Affenart zu verstehen, unstreitig das einzig Richtige. Zwerge,

Pag. 92 (2, 9) werden die Worte: *yat kimcit kam-sâram tad asthi* zwar richtig durch: „and whatever other substantial part is in the rice, are the bones“ übersetzt <sup>1)</sup>, aber in *kimcitkam sâram* getrennt, resp. ein adj. *kimcitka* darin gefunden. Die richtige Trennung lehrte schon das Petersb. Wtb. unter *kamsâra*.

Ibid. not. 26. Haug's Bedenken zeugen von einem gänzlichen Mißverständniß der Stelle. Seine Uebersetzung von *dikshitasya* durch: *of a thing dedicated to the gods* ist entschieden unrichtig. So lange der Opfernde, resp. zum Opfer rite Geweihte, der als Solcher ein von allen Göttern als ihr Eigenthum betrachtetes Opferthier gleichsam ist, nicht durch Darbringung der *vapâ* des wirklichen Opferthieres sich davon losgekauft hat, darf man von ihm, d. i. natürlich von dem ihm Gehörigen, nichts essen. Er selbst darf freilich auch nach Darbringung der *vapâ* nicht gegessen werden, nur das Seinige: dies gilt aber als so selbstverständlich, daß man ein Mißverständniß für unmöglich hielt, vergl. *patitasya bhuktvâ pratigrihya vidvishânayor vâ* Kâty. 25, 8, 16, wo auch nicht verboten wird den (aus der Kaste) Gefallenen, resp. zwei sich gegenseitig Hassende, sondern nur deren *annam*, deren Gabe, zu essen resp. zu empfangen, obschon unmittelbar vorher in *navasyâ 'çuiyât* der Genitiv wirklich den zu essenden Gegenstand selbst bezeichnet. In Ts. 2, 2, 6, 2 steht *annam* allerdings dabei (*yo vidvishânayor annam atti*), aber Çat. 14, 6, 10, 3 hat nur: *apratigrihyasya* <sup>2)</sup> *pratigrihñâti*, ebenso: *gâyataç*

<sup>1)</sup> Müller a. a. O. übersetzt: *the straw (corresponds) to the bones*.

<sup>2)</sup> einer, von dem man nichts annehmen darf, schol. *ugrâdç*.

ca mattasya ca na pratigrihyam Taitt. Br. 1, 2, 7 (schol. Pân. 3, 1, 118). Kâth. 14, 5.

Pag. 94 not. Die beiden Nieren heißen im Kâttya-sûtra 6, 7, 8 (s. p. 1112, 29 der Ed.) nicht vakkan, sondern vrikkañ, s. noch 25, 7, 34. Vs. 25, 8. Çat. 3, 8, 2, 17. Lâty. 8, 8, 25. Çâñkhây. 4, 14, 14. Kauç. 81: und daß sie bei Hiranyakeçin und Baudhâyana: atasnû heißen sollten, ist mir in der That zum Wenigsten zweifelhaft: ich vermuthe nämlich hier eine Verwechslung mit mâtasne, wie sie sonst genannt werden. Zu Vs. 19, 33 (Kâth. 38, 2). 25, 8. 39, 8 (Taittir. Âr. 3, 21) freilich giebt Mahîdhara an, daß mit mâtasne zwei unterhalb des Halses zu beiden Seiten des Herzens befindliche Knochen gemeint seien, und in der That erscheinen sie ib. 25, 8 neben den beiden vrikkan, können also daselbst nicht wohl damit identisch sein: ebenso Ts. 5, 7, 19, 1 (wo vrikyañbhyâm!). Kâth. Açv. 13, 9. Im Çatap. Br. indessen werden sie faktisch damit identificirt, denn die



repeat mantras for them): sondern: „daß mir diese (bei Seite gefallenen Tropfen) nicht (etwa) unbefriedet zu den Göttern gehen!“ Haug hat net einfach als na gefaßt<sup>1)</sup>, ein Mißverständniß, das noch mehrere Male wiederkehrt, und wobei er sich offenbar, s. seine not. auf p. 207 (3, 29), durch den Gebrauch des zend. nōit hat leiten lassen.

Pag. 102 (2, 13). Having gone round about and searched all the place they found nothing but a disembowelled animal lying there. Text (p. 35): te 'bhitah paricaranta aitya paçum eva nirântram çayânam. Die hiesigen Manuskripte haben alle drei blos: ait paçum, und das ist unstreitig in den Text zu setzen, resp. wohl in et zu verwandeln. Dies nämlich (â + id, hinzu, mit dem Accusativ, wozu das verbum finitum zu ergänzen) ist eine in den Brâhmaṇa in solchen Fällen wie hier geradezu solenne elliptische Rede-weise, während das Gerundium aitya theils gar keine Construction zuläßt, theils geradezu falsch ist (es müßte etya heißen). Vgl.: iti cerur, et purodâçam eva kûrmaṁ sar-pantam Çatap. 1, 6, 2, 3 (sie trafen den p.), punar ema iti devâ ed agniṁ tirobhûtam 2, 2, 3, 3. 3, 4, 2, 2. 4, 12 (p. e. i. d. ed gâṁ sambhûtâm), tathety eyâya vâyur ed dhatam vṛitram 4, 1, 3, 4, iyaṁ tirobabhûva punar aimṛty et tirobhûtâm 11, 5, 1, 4, sa ha . . âjagâmed (d. i. °ma + â + id) dhiranyavimitâni ibid. 11., grâmam eyâya punar aimṛty et tirobhûtâm ib. 13, sa pravavrâja | ed u . . purushân vibha-jamânân 11, 6, 1, 8.

Pag. 104 (2, 15). By çakuni only the cock is understood. The original form being kakuni, we are reminded,

---

<sup>1)</sup> Hie und da kommt es auch in den Brâhmaṇa wohl noch so vor, aber eben nur selten, s. z. B. Ait. Brâhm. 4, 21. 6, 28. In der Regel aber regiert es den Conjunctiv, resp. Imperativ und entspricht dem lat. ne.

of the very word cock. Aber auch *xúvrog* und *ciconia* sind etymologisch verwandt, und jedenfalls noch näher<sup>1)</sup>, ohne daß man deshalb hier auf den Schwan oder Storch reflektiren dürfte. Etymologische Verwandtschaft bei Thiernamen besagt bekanntlich gar nichts über die Identität der Thiere selbst. Çakuni ist offenbar eine onomatopoietische Benennung des singenden, resp. überhaupt kreischenden Vogels und kann somit auch den Hahn bedeuten, nirgendwo aber liegt mir bis jetzt — wenn es nicht die hiesige Stelle ist — eine specielle Beziehung auf den Hahn vor, dessen gewöhnliche Namen vielmehr *kukkuṭa* oder *kṛikavāku* sind. „Only the cock“ ist somit jedenfalls zu viel. Auf p. 270 (4, 7) scheint Haug selbst übrigens dies sein apodiktisches Diktum wieder ganz vergessen zu haben, indem er die dortigen Worte: *çakunir ivotpatishyann āhvayita* mit „having taken the posture<sup>2)</sup> of an eagle when starting up“ übersetzt. Also nicht: cock — freilich der

als *çakuni* bezeichnet. Zu Pâr. 3, 15 versteht der schol. darunter speciell den *kṛṣṇakâka*, und mit *kṛṣṇaçakuni* direkt wird nicht etwa ein schwarzer Hahn, sondern die Krähe (*kâka*) verstanden <sup>1)</sup>, ibid. 2, 8. Çatap. 14, 1, 1, 31. Kauç. 46. Ts. 3, 2, 6, 2 (*°kunâḥ*).

Pag. 106 (2, 16): viz. it contains the destroying waters (*apo naptryo*): dazu die Note: in the *anukramanikâ* the deity of the song in which this verse (R. 10, 30, 12) occurs is called *apo naptryah*. Dies ist völlig unrichtig. Die *anukr.* hat: *âpam aponaptriyaṃ vâ* (*°triyaṃ* Chamb. 55. 56), dazu *Shadguruçishya: varuṇavâcino 'pâṃ-napâchabdasya devatârthe aponaptr-apâṃnaptribhyâṃ* <sup>2)</sup> *chaḥ* (! *ghaḥ*), *cha ceti chaḥ* (Pân. 4, 2, 27. 28). Das Wort *naptryah* ist somit hier, ebenso wie seine Bedeutung *destroying*, rein aus der Luft gegriffen.

Ibid. nicht: „thence the Devas became masters of the Asuras. He, who has such a knowledge becomes master of the enemy“, sondern: „die Götter gediehen, zu Grunde gingen die Asura: selbst gedeiht, zu Grunde geht der Feind dessen, der also weiss.“ Diese so häufig wiederkehrende Redeweise, mit ihrem scharfen Gegensatz von *bhû* und *parâbhû*, von *âtman* und *asya dvishant*, hat Haug durchweg in der obigen, das Charakterische derselben völlig verwischenden Umschreibung wiedergegeben.

Pag. 119 (2, 21) nicht: „for (if he do so) some one should say to the Hotar (afterwards), that he has made

---

<sup>1)</sup> Für diese specielle Bedeutung, resp. für das Wort *kâka* selbst, liesse sich übrigens neben der onomatopoietischen Erklärung allenfalls noch eine andere als möglich denken, die nämlich auf *çakan*, *çakrit*, *cacare* zurückginge, und die Krähe als den boshaft beschmutzenden Vogel bezeichnen würde.

<sup>2)</sup> zu *apâṃnaptriya* s. Kâth. 12, 6.

the vital airs of the sacrificer go off (and he the Hotar) would lose his life. It happens always thus," sondern: „wer zu ihm dabei sagte: „er hat vermittelt der vâc als Donnerkeil die Lebensgeister des Opfers getrennt, das Leben wird ihn (dafür) verlassen“, — stets würde es so sein“. Auch in diesem, ebenfalls sehr häufigen, anakolutischen Satzgefüge ist die drastische Gegenüberstellung von Vordersatz und Nachsatz in der Uebersetzung durchweg ganz verblasst.

Pag. 121 (2, 22) s. oben pag. 190—2.

Pag. 123 (2, 23) nicht: „for the form of the libations is defined by the metres“, sondern: „denn so (d. i. nach den Zahlen 8. 11. 12 geschieden) ist die Gestalt der savana, so die der Metra.“ Weshalb einen so einfachen Satz so willkürlich umschreiben!

Pag. 123 (2, 23) nicht: „for the offering (besmeared with butter) is a liquid sprinkled (into the fire) and the

innate light and splendour to the celestial world“ ist vielmehr zu übersetzen: „mit Hülfe dieser (savanīyapuroḍāça etc.) als Zwischenstationen erreichten die Götter den Himmel“: ete savanīyayâgâ anta(h)sthâ, ata ime 'ntarâkâçâḥ svargagamanâḥ sūkshmamârgâḥ, Vinâyaka. Zwischen hier und dem Himmel nämlich werden ib. 8, 9 zwölf Zwischenstationen angenommen: dvâdaça (B., °ço A) ha vâ antarushyâḥ (B., °shyât A) svargo lokâḥ, wozu Vinây. dvâdaçâ 'ntarushyâ antarvâsâs tataḥ svargo lokâḥ, evam ekopakramena gantum açakyaḥ svargaḥ.

Pag. 128 (2, 25) nicht: „just this was seen by a Rishi. He then repeated (!) the mantra appropriate to it“, sondern: „dies erschauend ein Rishi in Bezug hierauf sprach“.

Ibid. nicht: „thence when now-a-days the Bharatas spoil their enemies (conquered in the battle field) those charioteers, who seize the booty say: the fourth part (of the booty is ours) alone“ (tasmâd dhâ 'py etarhi Bharatâḥ satvanâm vittim prayanti turiye haiva samgrahîtâro vandante), sondern: „denn auch jetzt noch, — ziehen die Bharata aus auf Beute der Krieger, so beanspruchen die Wagenlenker ein ganzes Viertel davon“. satvan auf Grund von R. 1, 64, 2 geradezu mit Feind zu übersetzen, wie dies Haug p. 200 auch für die nivid Çânkh. 8, 17, 9. 10 thut, wo indra: apâm netâ, satvanâm netâ genannt wird (Haug: who carries the spoil from his enemies), scheint mir Benfey's einfacher Erklärung gegenüber (s. Sâma-Glossar s. v.) unnöthig. Die Vergleichung mit Çatap. 13, 5, 4, 21 „âdatta yajnam Kâçînâm Bharataḥ Satvatâm iva“ veranlaßt mich übrigens zu der Vermuthung, ob wir nicht auch an unserer Stelle hier Satvatâm vittim zu lesen haben?

Vgl. dies. Stud. 1, 199. 111—2. Wir finden die Satvant als ein Volk des Südens auch hier im Ait. Br. 8, 14 wieder<sup>1)</sup>, wo freilich Haug (trotz Colebrooke's und Goldstücker's richtiger Uebersetzung) in völlig unbegreiflicher Weise: *ye ke ca Satvatām rājānaḥ* mit: „all kings of living creatures (chiefly beasts)“ übersetzt!

Pag. 130 (2, 27). Die *dvidevatya graha* werden nicht: „offered in the same jar for both (deities)“, sondern: (*ekapātrā gṛihyante*) es wird nur bei ihrem Schöpfen aus dem grossen Kübel bloß ein Gefäß gebraucht, dagegen bei ihrer Darbringung sind zwei dergl. von Nöthen, *dvipātrā hūyante*.

Pag. 131 (2, 27). Die grosse Aehnlichkeit, die Haug zwischen dem die geistige Reinheit verherrlichenden Zend-Gebet: *ashem vohū vahistem* und dem Preise des Soma beim Trinken des dem Indra und Vāyu geweihten *soma-graha*: *esha vasuḥ parivasuḥ* etc. statuirt, werden nur Wenige herauszufinden im Stande sein. (Dagegen scheint

„regents of large periods of time)“ ist eine dem Purâṇa-Stil, nicht aber dem des Rik angemessene! vergl. in 2, 24 den Gegensatz von deveddha und manviddha, devavṛita und manuvṛita, wo das Brâhm. selbst manu durch manushyaih erklärt.

Pag. 154 (2, 40). In den Worten çarmavad â 'smâ ayâṁsi (denn so lesen ABC, nicht âyâṁsi) liegt weder „the irregular form âsmâ instead of asmai“ vor, noch faßt Sây. dieselbe als „a Vedic anomaly“ auf: er zieht vielmehr ganz richtig â nicht zu asmai, sondern zu ayâṁsi. Auch bedeuten jene Worte durchaus nicht: „I have stopped his talkativeness“, sondern nach Sây. etwa: „Heil ihm (dem die Worte seines Lehrers [lies: gurûkta°] nachsprechenden Schüler)! ich bin ganz eingethan (d. i. eingeschüchtert)“, resp. mit Innehaltung der Wortstellung besser wohl: „Heil! ich bin ihm ganz eingethan“, d. i. „er hat mich ganz eingethan“, mit derselben ironischen Bedeutung, die auch diesen deutschen Worten beiwohnt.

Pag. 161 (3, 2) nicht: „the eye is first produced when a human being is being called into existence“, sondern besser: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst das Auge“. Immerhin aber doch dem Sinne nach richtig. Warum dann aber unmittelbar vorher ganz dieselbe Wendung: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst der Same“, so völlig verkehrt übersetzt durch: „seed is first produced (in the body) before a man is produced (out of it)“!

Pag. 164 (3, 3) nicht: „he ought to repeat the triplet as it was first told (to him by his master) in the right way“, sondern: „dem (für den) recitire er es in der richtigen Reihenfolge (yathâpûrvam), der Ordnung nach“.

Pag. 167 (3, 5). *vaushat* steht nicht für *vokshat*, und *an* ist darin nicht für „the original *ok*“ substituirt, sondern das Wort ist nur eine solenne, feierliche Aussprache für *vashat* (aus *vakshat*), vergl. dies. Stud. 2, 202. — An Stelle von *òçrâvaya*, welches dem Accente nach vielmehr aus *â u çrâvaya* entstanden ist, füge man zu den dort angegebenen Beispielen (*om* für *âm* und *vauk* für *vâk*) noch *çonsâva*, *ço-çonsâva* etc. in der feierlichen *âhâva*-Formel Haug p. 140. 141. 177. Kâty. 9, 12, 29 etc. — Zu der irrigen Auffassung des Schlusses von 3, 6 pag. 168 s. oben pag. 163—4.

Pag. 169 (3, 7) *tasmât tasyâ "çâp neyât* ist nicht: „thence he should not wish to make it“, sondern besser: „drum lasse er sich nicht (einmal) den Gedanken daran beikommen“.

Pag. 170 (3, 8) nicht: „therefore the mantra: *vâg ojah* is at such occasions when even many are killed (as is the case in a battle) the propitiation, and the assignation of the proper place (after the *vashatkâra*)“, sondern: „(nicht Jeder kennt die *çânti*, die *pratishtâ* des *va-*



z. 73 (2, 1): „thence an enemy (of the sacrificer) who might be present (at the sacrifice) comes off ill or having seen the Yûpa of such or such one“, wörtlich: „drum ist's noch jetzt dem, der haßt, unlieb, wenn er sieht: dies ist der yûpa des und des, dies der yûpa von und des“: — pag. 341 (5, 14): „by adjudicator and arbitrator they meant their father“, wörtlich: „drum nennen noch jetzt die Söhne den Vater den Entscheider (hthâva), Absprecher (avavaditar)“. Häufig sind beide Wörter ganz ausgelassen, so pag. 113 (2, 9): drum nennt man (den Ort) noch jetzt (fehlt bei Haug) Parisâraka: — pag. 309 (4, 27): drum fragen noch jetzt (fehlt bei Haug) die Leute, welche eine (gute) Weide suchen: — z. 472 (7, 19): drum ruht noch jetzt (fehlt bei Haug) das Opfer nur im brahman, in den brâhmaṇa. Ebenso bei dem gleichbedeutenden adyâ 'pi, z. B. pag. 1 (3, 36), wo statt: „after they had turned to Agni“, stehen sollte: „ihm eben (dem Agni) sind sie noch jetzt gewandt“. Auf pag. 78 (2, 3). 484 (7, 28) indessen ist yâ 'pi richtig mit: up to this day, auf pag. 36 (1, 16) ist: since that time, und auf pag. 65 (1, 26) wenigstens auch mit: always übersetzt. — Wenn auf pag. 244

hste. Ebenso ist: here (in this world) p. 193 (3, 21), even here (in the course of daily life) p. 205 (3, 28) durchaus nicht adaequat. Die einzige Erklärung durch: even now findet sich nur p. 264 (4, 5). — Aehnlich geht es mit etarhi allein (ohne api). Ganz ausgelassen ist es auf z. 73 (4, 9), wo „used at present“ stehen sollte: sowie auf pag. 504 (5, 5) wo statt: „the gods joined with the metres . . . ascended this (throne) which is fortune, and posted themselves on it“, stehen sollte: „verbündet mit (stets um 4 Silben wachsenden) Metren erstiegen die Götter dieses Glück, welchem sie jetzt ruhen“. Dagegen auf pag. 368 (5, 29) ist etarhi richtig durch now wiedergegeben. — Auch idam bedeutet hier und da jetzt, so Haug ganz anders auffasst, z. B.: p. 241 (3, 44) „then this, viz. villages lying in the eastern direction become largely populated“, wörtlich: „drum sind jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt (im Westen liegen lange Wälder)“.

(3, 45): „this is the reason that the Âtithya Iahî is finished with the Ilâ: for men followed (afterwards) this practice“, wörtlich: „drum schließt noch jetzt das Âtithyam mit der ilâ“ afterwards in Klammern steht, so sollte man meinen, daß die Worte: for men followed this practice dem Texte angehören, sie sind aber nur Uebersetzung von: apy etarhi! Hier hat Hang also mal ein Uebrigcs gethan. Ganz das Gleiche gilt von anderen Stellen desselben §., an deren erster z. B. die einfachen Worte: „drum noch jetzt...“ durch: „on account of the gods having at that occasion performed all the rites ... men followed afterwards the same practice“ sehr bombastisch wiedergegeben sind, während an noch zwei anderen dgl. Stellen ibid. die Worte: apy etarhi gerade umgekehrt wieder ganz übergangen werden!

Pag. 171 (3, 9) nicht: „they wished it (to return) by means of the praishas“, sondern: „sie suchten es, mit Auf-

Pag. 174 (3, 11) nicht: „he ought for the insertion of the Nivid to select hymns consisting of more than a triplet or stanza of four verses: for the several padas of the Nivid ought to correspond each to the several verses in the hymn: . . . through the Nivid the relaxation of the Śiman is made excessive“, sondern: „einen Hymnus von 3 oder 4 Versen verachtet man nicht als Platz für die nivid, denn jeder einzelne pada einer nivid gilt so viel als eine ganze ric oder ein ganzer Hymnus 4: die nivid stellt also aus, die Kürze des Hymnus zu decken: . . . . . denn durch die nivid allein schon wird das stotram (das vidgitar) überrecitirt (atiṣṭanta. d. i. durch das gestotzte das hotar überboten)“. Haug's Note hierzu, die mit den Worten schließt: the passage can only have the sense given to it in my translation, zeigt nur wie völlig er den Sinn verfehlt hat. Daß Hymnen von 3 Versen keineswegs etwa von der Würde, als nividähnlichen dazwischen zu können, ausgeschlossen sind, bezeugen zum Ueberflusse noch die Worte im Çākh. ex. 7, 13, 23: ekam çarvā vichidam, welche anordnen, daß bei ihnen die nivid nach dem ersten Verse einzufügen ist.

Pag. 177 (3, 12). Der Name der Schlußformel bei Çākhāyana ist nicht achaviryam, sondern ukthaviryam. Haug hat die Ligatur kth mit der in älteren Handschriften allerdings ziemlich ähnlich aussehenden Ligatur ech verwechselt und die Worte der citirten Stelle 8, 11, 20<sup>1)</sup>: athokthaviryam ak: atho 'echaviryam getrennt, ohne

<sup>1)</sup> hätte er noch andere Stellen bei Çākh. ins Auge gefaßt. z. B. 7, 9, 6. 10, 16 etc., so würde er: parikhāyokthaviryam gefunden. und dadurch wenigstens den Anhalt richtig als u. nicht als e erkannt haben. — Statt ihopāyo ist übrigens am 2. O. ihopā ya zu lesen.

zu bedenken, daß *atho* ein *pragrihya* sein würde, ein *a* danach also nicht ausfallen könnte.

Pag. 178 (3, 13). Zu den Formeln *uktham vâci ghoshâya tvâ* ist einfach etwa *açanśisham* zu ergänzen: „das *uktham* ist recitirt<sup>1)</sup>: zum Klange (recitirte ich) dich“ (o *uktham*!). Haug's gekünstelte Erklärung „that it (the recitation) might be sounded to thee“ resp. die von *indrâyo-paçrinvate tvâ* durch „that it might be for thy hearing“, ist grammatisch ganz unmöglich. — Warum übrigens die Worte, die der *adhvaryu* am Schluß der Recitation an den *hotar* richtet: *om, ukthaçâḥ* nicht einfach die Anerkennung „fürwahr! (du bist) ein *uktha*-Recitator“ enthalten, warum sie eine: corruption of *uktham çâḥ* sein, und aus der: remotest antiquity stammen sollen, ist mir „obscure“: die Formel selbst dagegen scheint mir klar genug.

Pag. 184 (3, 16) nicht: „when after this (Pragâtha) a

dieser pav. st. (des udgâta) im çastra (des hotar) dargestellt?“ (d. i. was entspricht ihm darin?) Haug hat hier und im Folgenden (auf pag. 186) die prägnante Bedeutung von anuçasta ebenso verfehlt, wie auf pag. 174 (3, 11) die von atiçasta. So ist denn auch pag. 186 tachastrena stotram anvaiti nicht zu übersetzen: „thus the Stotra is in accordance with the Shastra“, sondern: „hierdurch folgt er (der hotar) dem stotra mit dem çastra“, d. i. er stellt die einzelnen Theile des stotra in entsprechender Weise im çastra dar.

Pag. 187 (3, 18) nicht: „should the Hotar repeat that verse, he would prevent the rain from coming <sup>1)</sup>“, for Parjanya has power over the rain (but there is no allusion to him in that verse)“, sondern: „recitirte er sie, würde Parjanya nicht mehr regnen“ (eben weil: there is no allusion etc.). Es ist nämlich zu lesen: içvaraḥ parjanya 'vrashtoh. Haug hat nach seiner Ausgabe übersetzt, die eben in der Regel keinen avagraha kennt. Vgl. Ait. Brâhm. 3, 48 içvaro hâ 'sya vitte devâ arantoh, und Pañcav. 16, 15, 9 içvarâ <sup>2)</sup> ya-jamâno 'pratishtâtoḥ <sup>3)</sup>. — Auch ist ja içvara in dergl. Verbindungen gar nicht mehr wörtlich durch „has power“ zu übersetzen, sondern es ist eigentlich eine reine Futur-Construction, die dadurch umschrieben wird.

Pag. 189 (3, 19). Der Text der nivid, den Haug nach dem Saptahautra aufführt, differirt etwas von dem bei Çâṅkhâyaṇa 8, 16, wie denn der dasige nividâm pâṭha, dem schol. zu Folge, ausdrücklich eben: Aita-

<sup>1)</sup> Diese Worte he bis coming sollten, als dem Comm. entlehnt, in Klammern stehen. <sup>2)</sup> so noch Pañcav. Br. 9, 10, 2.

<sup>3)</sup> wo also auch die Negation nicht an içvara, sondern an dem davon abhängigen Verbal-Genitiv (Infinitiv) ausgedrückt ist. — Ueber die Constructionen von içvara s. noch das zu p. 250 und p. 428 Bemerkte.

royipâthavyudâsârthaḥ ist. Statt asûrye vṛitratûrye ist indessen unbedingt auch im Saptahantra: aptûrye vṛitr. zu lesen: Haug hat die beiden ähnlichen Ligaturen ptû und sū verwechselt! Auch statt predam sunvantam ist jedenfalls premam s. zu lesen. Da Haug ausdrücklich auf Çāṅkhâyaana hinweist, sind diese beiden Versehen auffällig genug.

Pag. 191 (3, 19) das nom. pr. „Priyamedhâ ṛishayah“ durch: poets with good thoughts zu übersetzen, ist schwerlich richtig: und nidhâ in dem betreffenden Verse ist nicht „rope“ im Allgemeinen, sondern „gelegte Schlingen“ mit speciellem Bezug auf den im ersten Hemistich vorliegenden Vergleich mit den Vögeln.

Pag. 192 (3, 20) „this saw a Rishi and recorded it in the verse: vṛitrasya tvâ“. Dies klingt denn doch wahrlich, als ob der ṛishi dem Kampf des Indra mit Vṛitra leibhaftig beigewohnt habe, während die Worte: tad etad

resp. etwas eigenthümlich aus), da ja gerade der hiesige § des Ait. Br. selbst den Vers (auf pag. 67 von Haug's Ausgabe) vollständig aufführt, so daß er ihn denn auch demgemäfs auf p. 195 vollständig zu übersetzen hat.

Pag. 195 (3, 22) nicht: „who has not yet obtained one in it (na vâ vidat)“, sondern: „welche hiebei keinen von uns genommen hat (sondern ihrem Gatten treu geblieben ist)“. Der Text (p. 67) lautet: „yâ no 'smin na vai kam avidat“. Haug hat no ganz ausgelassen: na vai kam steht entweder für na kam api, oder ist in na vâ ekam zu zerlegen.

Pag. 197 (3, 23) he who has such a knowledge becomes sâman i. e. equal, equitable. He who exists and attains to the highest rank, is a sâman. Aber sâman (in sâman bhavati) kann denn doch wahrlich nicht Nominativ sein!, sondern ist Locativ. Auch bedeutet: yo vai bhavati hier nicht blos: who exists, sondern speciell: who prospers.

Pag. 203 (3, 26) s. oben pag. 185 und vergl. 4, 29. 31. 5, 3. 6. 16. 18 (wo von Haug richtig aufgefaßt): s. auch Çatap. 1, 4, 1, 4.

Pag. 205 (3, 28) nicht: „as far as the right of possession is concerned, they are ours“, sondern: „nach dem Funde sei's uns (: d. i. der Fund gehöre dem Finder)“: yathâvittam eva naḥ, und zwar gehören die Worte noch zur Rede der gâyatrî, nicht in den Mund der beiden anderen Metra, wie Haug annimmt. Die Götter antworten: nach dem Funde sei's Euch (: d. i. dem gehört's, der es gefunden hat), und dazu folgt dann noch die weitere Angabe: „drum streitet man noch jetzt bei einem Funde, indem man sagt: nach dem Funde sei's uns“.

Pag. 207 (3, 29) for the characteristic feature of the evening libation is „to be drunk“: besser auf pag. 227 (3,

28): „a word derived from the root mad“ und pag. 395 (6, 11): „the term mad is appropriate to the third libation“. — Ebenso pag. 208 (3, 29) nicht: „for there is the term piba drink“, sondern: „es hat eine Form der  $\sqrt{pā}$  . . .“, vergl. 4, 29. 5, 4. 16.

Ibid. not.  $\hat{a}cum$  saptim in der nivid an savitar übersetzt Haug durch: the swift septad (of horses for drawing the carriage of the sun god).  $sāpti$ , Rosa, Nigh. 1, 14. Rik 1, 47, 8. 61, 5. 103, 1 (Nir. 9, 2) etc., von  $\sqrt{sap}$ ,  $\epsilon\pi\sigma\theta\alpha\iota$  hat mit „septad“, resp.  $saptān$  nichts zu thun.  $saptasapti$  ist später ein Name der Sonne: das mag Haug im Gedächtnisse geschwebt haben.

Pag. 210 (3, 20) they wished to make room for them in the recitations at the morning libation (und so noch zweimal, für Mittag und Abend). Auch hat in der That der Text (pag. 72) dreimal:  $tebhyah. . . ^{\circ}savane vāci kalpayishāns$ . Es ist aber einfach:  $savane 'vācikalpayishāns$  zu lesen. Aor. des Desiderativs von dem Causativ der  $\sqrt{v}$



eine traditionelle Beglaubigung hierfür zu Gebote stellen, freilich ohne daß die Sache selbst dadurch für uns beglaubigter wird. Im schol. zu Çāṅkhâṇ. çr. 8, 14, 1 wird nämlich Viçvâmitra geradezu als Verfasser sämtlicher nivid, puroruc und praisha bezeichnet (nivitpurorucâḥ praishâ Viçvâmitrasya sarvaçāḥ), während alle sonstigen im Kalpa oder Brâhmaṇa angeführten sei es metrischen, sei es prosaischen Beweistellen auf Vâmadeva zurückgeführt werden (anukṛishtaḥ tu yaḥ kaçcit kalpe 'tha brâhmaṇe 'pi vâ | mantrâḥ padyo 'tha gadyo vâ Vâmadevaṃ nibodhata). Die Kritik wird natürlich weder das Eine noch das Andere schlechtweg acceptiren können: wie wird denn in Bezug auf das fabulose Alter der nivid, die Haug geradezu als die ältesten vedischen Texte ansieht, ganz dem von dem Ref. des Saturday Review (oben pag. 203—6) Bemerkten beistimmen, und sie, unbeschadet des Alters ihrer Bestandtheile, für rein sekundäre Zusammenstellungen halten <sup>1)</sup>. — Was im Uebrigen speciell die Zahl von 3339 Göttern anbelangt, so involvire dieselbe keineswegs eo ipso die Praeexistenz der vaiçvadeva-nivid-Formel für die betreffenden Stellen, denn sie wird theils eben auch sonst noch, ganz ausserhalb ihrer Verwendung in dieser, in den Brâhmaṇa-Texten erwähnt, s. Kâth. 35, 6. Taitt. Brâhm. 2, 7, 12, 2 (Comm. pag. 786 ed. Râj. L. M.), theils scheint ja

---

<sup>1)</sup> Wenn Haug Introd. pag. 36 meint, daß die nivid den „Vedic scholars in Europe“ bisher gar nicht bekannt gewesen seien, nun, so wird ihn z. B. die oben p. 264 für kaṇva angeführte Stelle des Pet. Wörthb., die er zu seinem Schaden übersehen hat, eines Besseren belehren. Bekannt waren dieselben zur Genüge, aber freilich ist es bisher Niemandem eingefallen, sie für: more ancient than almost all the hymns contained in the Rîgveda zu halten. Die vielfach corruptirte Gestalt ihres Textes ist eben nicht sofort ein Zeichen ihres Alters, sondern etwa nur der geringeren Sorgfalt, die man ihnen, als bloßem Beiwerk und Anspatz gewidmet hat.

diese spielende Amplification der sonstigen Zahl von 33 Göttern sogar bereits der Urzeit anzugehören, da sich Analoges (vgl. Kuhn in seiner Zeitschr. 13, 125) auch bei den Römern (Livius 22, 10) wiederfindet. So hoch hinauf wird denn vermuthlich wohl auch Haug selbst die Existenz der vorliegenden vaiçvadeva-nivid-Formel nicht hinaufschrauben wollen.

Pag. 213 (3, 31). In: „the deserts are properly speaking no deserts on account of the deers and birds to be found there“, und in: „for the links of the human body are loose; these are however fastened and held together by the Brahma“, ist santi offenbar als Verbum finitum gefaßt, während es vielmehr Nom. pl. neutr. Part. praes. ist! Wörtlich: „darum (sind) diese, obwohl Oeden seiend, (doch) nicht öde, durch das Wild und die Vögel“, und: „darum (sind) die Gelenke des Menschen, obwohl lose seiend, doch fest, denn sie sind durch das brahman gehalten.

Verbindung *hy eva hi* 2, 12 (zweimal), *naivaiva* 6, 32 <sup>1)</sup>, die Schreibung *akar na*, obwohl *na* einen neuen Satz beginnt 1, 12. 30., *paryāṇaḥ* 4, 17 für *pariyāṇaḥ* (: auch 4, 5 lesen A marg. und C *paryad* für *pariyad*), *tat parāṇ eva* statt *tat parāg eva* 3, 46 (s. auch 8, 28: *parāṇ prajighyatu*), *yad vi-chandā(s)* 5, 4 für *°chandā(s)*, so <sup>2)</sup> *jahāra* 5, 30 für *sa ja-hāra* (wie Haug, aber gegen ABC, geradezu in den Text gesetzt hat), *vānyān* für *vai anyān* 4, 11, *bhrātrivyaḥ* 3, 2 für *°hā*; *vīhi* für *vīhi* 2, 12 (*metri caussa?*), *çriyete* <sup>3)</sup> für *çriyete* 1, 29, *āpaḥ* 5, 27 statt *āpah*, *pariçesha* 7, 5., *āva-sāyin* 7, 29, *lipsitavyam* für *lips°* 2, 3, *udûhya* 7, 6, *nirûhya* 7, 5 <sup>4)</sup>, *anûtsāram* 3, 45, *bībhāya* 5, 25, *dādhāra* 4, 12, 5, 16 (und durchweg), Formen wie *kāmayīta* 3, 45 für *kāma-yeta* (3, 19. 7, 22), *āhvayīta* 4, 7, *vyāhvayīta* 3, 19. 6, 21, *paryagrahaisham* 6, 24, *pratyajagrabhaishan* 6, 35, *brûyāt* 7, 17 statt *brûyās*, *vyapanayitum* 7, 5 (für *°netum*), *apāhata* für *apāghnata* 4, 25 (zweimal), *saṁjnānāneshu* 7, 17, *çanstavya* 2, 32. 3, 24. 35—37. 4, 2, *çanstvā* 3, 20 (var. l.), *çanstre* 3, 11, *apinahyus* für *apinehus* (!) 6, 1, *niniyoja* (!) für *niyuyoja* 7, 16, — mangelndes Augment *saṁsthāpayan* 2, 31 (fünfmal), *prajanayan* 2, 38, *ikshata* 3, 21. 45, *visraṁsata* 3, 27, *praty-uttabhnuvan* 4, 17, *anvavayus* 6, 14, *nyubjan* 7, 30, dagegen Beibehaltung desselben nach *mā* 6, 14 (*yûyam mā 'bhy-ahvayadhvam*), ferner *praupyanta* 5, 11 (für *prāvapyanta*), *īyus* 5, 9 für *īyus*, *nihnave* 7, 17 für *nihnuve*, *jāgriyāt* 8, 28

<sup>1)</sup> *nīvaiva* ibid. ist denn wohl auch besser als *ni iva iva* zu fassen, denn als *ni vi iva*, wie Haug will (pag. 482).

<sup>2)</sup> ob etwa *yo* zu lesen?

<sup>3)</sup> *enāṁs* für *enāṁs* 3, 37 erwähnt Haug (p. 226). Diese Verkürzung von *ā*, wenn es nasalirt wird, ist in gewissen Handschriften. bei der Nirukti z. B. in Chambers 205., Regel.

<sup>4)</sup> *pratyavarûhya* 8, 9 ist von Haug pag. 509 notirt.

für jāgriyāt, vṛñjyām 8, 15 für °ya, didāsitā 8, 21 (zweite sg. Perf. Desid.!), vadatyas 6, 27. 22, çocatyas 3, 22. 6, 24, yāñ-  
cnyas 7, 20., Potential mit Augment (1) ajāyethās 8, 15 (in  
welcher Nacht du geboren sein magst?), a privans vor  
dem Verbum finitum (1) yady anānupaçyet 7, 4, Wörter wie  
sam v eñkshva 8, 9 (intava), udaprapata 3, 22 (°pravata), kalpata  
8, 9, sāpnāhuka 7, 14 (mit doppeltem vṛiddhi), ha smā ākhyāya  
7, 12, nṛishadvara 7, 15. — Zum Ersatz für diesen Defekt  
hat Haug dagegen seinerseits, zum Theil durch falsche  
Worttrennung, dem Texte einige Irregularitäten und an-  
geblich obsoleten Formen aufgebürdet, von denen dieser  
keine Ahnung hat. So die Formen: bhavishāt p. 54 (1, 22),  
aitya p. 102 (2, 18), āsmā p. 154 (2, 40), uktham çāh p. 178  
(3, 12), kalpayishan p. 210 (3, 20), adidedivata p. 220 (3, 22  
adided iva te), agan als 3. p. Plur. p. 228, abhākta p. 341  
(5, 14) als dritte pers. Sing., haratā p. 376 (5, 24) in the sense  
of a Futur, netaḥ san im Sinne von nīte sati p. 438 (6, 22),

Vereinigung ward „jener Gott“. Dies nämlich ist sein gedeihlicher (auspicious) Name: es gedeiht, wer also diesen seinen Namen weiß.“ Der Text zunächst hat nicht: bhûtavân, sondern: bhûtavān, d. i. bhûtavat, mit bhûta (= bhûti, Gedeihen) versehen, womit wohl zugleich auch auf den Namen Bhava angespielt wird; bhavati ferner hat hier die in den Brâhmaṇa so häufige prägnante Bedeutung: gedeihen. Auch hat der Text nicht: eva, only, sondern: evam, so. — Es handelt sich hier um den schrecklichen Rudra, den man mit diesem seinem wahren Namen nicht zu nennen wagt, und daher nur furchtsam mit „jener Gott“ benennt, wie man ihn später euphemistisch Çiva genannt hat, um seinen Zorn von vorn herein zu sänftigen (s. oben 2, 189). So heißt es auch im folgenden § (3, 34) direkt: tāt vā eṣa devo 'bhyavadata, anabhimānuko haisha devaḥ prajā bhavati<sup>1)</sup>. Ja auch der Name deva allein findet sich, so: yatra vā etair açāntai stuvanti tat prajā devo ghātuko bhavati Pañcav. 21, 2, 9.

Ibid. nicht: „that is the reason that his name is paçumân, i. e. having cattle. He who knows on this earth only this name becomes rich in cattle“, sondern: „dies ist sein mit Vieh verbundener Name. Reich an Vieh wird, wer so diesen seinen Namen kennt.“ Auch hier hat der Text nicht: paçumân, sondern: paçumān, d. i. paçumat. Von einem Namen Rudra's: paçumân ist resp. hier ebenso wenig die Rede, wie vorher von einem Namen: bhûtavân (die ja beide überhaupt nicht existiren). Es liegt hier

---

<sup>1)</sup> Diese Stelle (jedoch positiv gewandt) kehrt im Āçv. g. 4, 8 wieder. Die Manuskripte haben daselbst allerdings: abhimānuko haiva und so liest auch Stenzler, doch zweifle ich nicht, daß dafür nach oben zu lesen: abhimānuko haisha.

vielmehr nur eine Anspielung auf seinen Namen: *paçupati* vor (wie bei *bhûtavat* eben wohl eine solche auf den Namen: *bhava*). Auch hat der Text nicht: *asyâm eva*, on this earth only, sondern: *asyaivam*. — Statt des auch in ABC sich findenden: *udaprapata* vermuthete ich: *udapra-vata*. — Zu dem: *tam etam* (so! Haug hat hier in not. 33 irrig: *tam imam*) im Verlauf des Textes (pag. 74) ist natürlich aus dem Vorhergehenden einfach *ṛiçyam* zu ergänzen, nicht: *pâpmânam*, wie Haug annimmt!

Pag. 219 (3, 33) nicht: „this (*mâdusha*) is a (commonly) unknown word. For the gods like to express themselves in such terms unknown (to men)“, sondern: „dies (Wort), welches eigentlich *mâdusham* ist, spricht man: *mânusham*, in mystischer Weise, denn die Götter lieben das Mystische (wörtlich: sich dem Auge, dem Erkennen, Entziehende)“.

Pag. 220 (3, 34). *adidedivata* würde allerdings eine

forth) a stag, buffalo, antelope, camel, ass and wild beasts“, sondern: „und was Asche war, das vertheilte sich mannichfach als Hirsch, Büffel, Rehbock, Kameel, Esel und als all, was es sonst noch für rothbraune Thiere giebt“ (: vorher war von schwarzen Thieren die Rede). Der Text hat nicht: „ye caita âraṇyâḥ paçavo“, sondern auch bei Haug (p. 74): „ye caite 'ruṇâḥ p.“

Pag. 221 (3, 34) nicht: „the deity is not mentioned with its name, though it is addressed to Rudra and contains the propitiatory term çam“, sondern: „und diese (ṛiḥ) ist (obwohl) ausgesprochener Maafsen an Rudra gerichtete (denn sie enthält zwar nicht das Wort rudra selbst, doch aber das Wort rudriya), dennoch (weil das Wort çam enthaltend, auch) eine gesänftigte“. Das so niruktâ des Textes besteht aus sâ u niruktâ, während Haug darin das Masc. saḥ und das Fem. aniruktâ gesucht haben muß (!).

Pag. 223 (3, 85) nicht: „Vaiçvânara is the seed which was poured forth“, sondern: „denn Vaiçvânara setzte jenen vergossenen Samen in Bewegung“.

Ibid. nicht: „extinguishes the fearful flames of the fires“, sondern: „er beruhigt die Flammen, die (in ihrer Wuth) ungestillten Feuer“.

Ibid. nicht: „the Maruts are the sperm which was poured forth. By shaking it they made it flow“, sondern: „die marut setzten jenen vergossenen Samen, ihn schüttelnd, in Bewegung“.

Ibid. not. Statt sîrâḥ: „who have good gifts“ (!) ist die Çâṅkh. Lesart: çîrâḥ, als Beiname der marut, unbedingt vorzuziehen <sup>1</sup>).

<sup>1</sup>) statt dyushu ibid. hat Çâṅkh. dvishu, vgl. Jyotisha pag. 4. 5.

Pag. 223 not. 39. tuṣo aptuṣaḥ faßt Haug (p. 224) als zwei Adverbia „with force and pluck“, ohne zu sagen, wie dies herauströmmen soll. Çāṅkhây. hat: stuṣom stuṣaḥ, oder: sruṣom sruṣaḥ. Die Stelle ist verderbt.

Pag. 224 (3, 36). Prajâpati thought that they were his own (!); der Text (p. 76) hat aber: nijâsyaivâ 'man-yata, und darin steckt nicht eine irgendwelche Form von nija, own, die Haug darin gesucht haben muß (vermuthlich einen Genitiv!), sondern nijâsya ist Gerund. Caus. von √jas: „er fürchtete sie vernichtet zu haben“, und daher (fährt der Text fort) legte er in sie (wieder) tejas hinein.

Pag. 225 (3, 36). vaśîyân ist nicht: „more shining“, sondern: „besser daran, gedeihender“. An die Grundbedeutung der √vas, leuchten, würde bei diesem Compar. denn doch nicht mehr zu denken sein; derselbe, resp. das simplex vasu, gut, kommt überdem ja gar nicht von dieser √, sondern von der √vas sein (vergl. sant, gut, von √as).

Pag. 225 (3, 17) nicht: „for a sister who has come from the same womb is provided with food etc. after the wife who has come from another womb has been cared for“, sondern: „denn lebt die leibliche Schwester (eines Mannes) als Untergebene seiner einem andern Leibe entsprungenen Gattinn“.

Pag. 226 (3, 37). Bei der Angabe des Textes: die Kāvya stehen unter den Göttern, über den Manen (pitaras) hätte man bei Haug in der That einen Hinweis auf den Avesta erwarten sollen, vergl. das von mir diese Stud. 2, 89. 90 Bemerkte, und s. noch Ait. Br. 6, 20, wo die kavi als die ṛishayaḥ pūrve pretâḥ erklärt werden.

Pag. 227 (3, 37) nicht: „what ceremony is not finished



in the Pitriyajna, that is to be completed. The Hotar who repeats the call çonsâvom at each verse, completes the incomplete sacrifice. Thence the call çonsâvom ought to be repeated," sondern umgekehrt: „das Unvollendete paßt für den pitriyajna (asamsthitaṃ vai pitriyajnasya sâdhu). Den unvollendeten pitriyajna vollendet, wer (die pitar-Verse) recitirt, ohne bei einem jeden den Ruf çonsâvom zu gebrauchen. Drum recitare man, indem man denselben stetig verwendet“. Es ist: yo 'vyâhâvam çanti zu lesen! — Im Pet. W. unter âhâva ist vyâhâvam richtig durch „ohne Anwendung des Anrufes“ übersetzt: vi ist hier aber nicht privativ, sondern distributiv: vgl. vyâhvayita 3, 19. 6, 31. vyâhvayante Çâṅkh. Br. 17, 9 (= çonsâvo(m) ity âhâvam kurvanti), und Âçval. 5, 20: iti catasro, nadhye câ 'hvânam.

Pag. 228 not. Haug's Conjectur, daß der Vers yajor jāsâ skabhitâ rajânsi deshalb aus der Riksamh. „ausgeschlossen“ sei, weil „agan, which can be only explained as a 3rd person plural of the aorist in the conjunctiv is here joined to nouns in the dual“ zerfließt, wie die ganze Incorrectness, die er hier zu finden meint, in nichts: agan ist gar nicht 3 p. Plur., kann es auch gar nicht sein, sondern ist 3 p. Sing., und gehört ganz regulär zu jedem der beiden Duale vishnû (agan) varunâ, bei denen der Dual ja nur die bekannte vedische Redefigur ist, während jeder von ihnen nur singulare Bedeutung (und darum auch das Verbum im Singular bei sich) hat. Zwei Vishnu, zwei Varuna giebt es nicht.

Pag. 229 (3, 28). become a Manu, besser wohl: sei Manu(-gleich), dann aber auch nicht: „he propagates him through human offspring“, sondern: „er

vereinigt ihn mit Nachkommenschaft (gleich der) des Manu“.

Ibid. *âpisham âpâste* ist nicht: he asks for a blessing, sondern: he speaks a blessing.

Ibid. nicht: „when he thus concludes he ought to touch the earth on which he employs the sacrificial agency. On this earth he finally establishes the sacrifice“, sondern: „die Erde berührend schliesse er: an welchem (Orte) er das Opfer feiert, auf dem macht er ihn (den Opfernden) hierdurch schliesslich feststehend“.

Pag. 230 (3, 29) nicht: „thence the Devas put down the Asuras. The enemy of him . . . perishes by himself“, sondern: „daher gedeihen die Götter, unter(gingen) die Asura. Selbst gedeiht, unter(geht) der Feind dessen (der also weifs)“ (s. oben pag. 251).

Pag. 231 (3, 40). Die für den Zusammenhang nöthigen Worte: *ilâvidhâ vai pâkayajñâh* sind in der Uebersetzung

precede the Agnishtoma as well as those which come after it, are comprised in it, so ist es eigentlich unbegreiflich, wie er sie hier hat so gänzlich mißverstehen können.

Höchst auffällig ist übrigens an dieser Stelle der Umstand, daß der Text hier auf den agnishtoma nicht die drei samsthâ, den ukthya, shodâcin und atirâtra folgen läßt, sondern den shodâcin ignoriert, und statt dessen zwei samsthâ-Formen (s. oben p. 229. 230) nennt, den vâjapeya und den aptoryâma, in denen sonst nirgendwo im Ait. Brâhm. die Rede ist. Sollte etwa dieser ganze Abschnitt (adhy. 14=3, 39—44), der vom agnishtoma im Allgemeinen handelt, eine sekundäre Interpolation sein? vergl. das zu nimrocâti 3, 44 Bemerkte.

Pag. 235 (3, 41) pañcadaçâs heißt nicht: „joined to the 15 verses by means of which the Stotras are performed“, sondern: „mit aus 15 Versen bestehenden stotra versehen“. Auch die Uebersetzung von: ekaviñçam durch: twenty-one-fold und von: trivṛit durch: nine-fold, statt aus 21 Versen, resp. aus 9 Versen bestehend“, ist ganz unzureichend.

Pag. 236. all the Stotra verses of the Agnishtoma amount, counted, to 190. For 90 are the 10 trivṛitas (3 times = 9). (The number hundred is obtained thus) 10 are 10 (trivṛitas), but of the number 10 one stotriyâ verse is in excess; the rest is the trivṛit (9), which is taken 21 fold (this makes 189) and represents by this number that one (the sun) which is put over the others and burns. This is the Vishuvan (equator) which is 10 trivṛit stomas before it and 10 after it and being placed in the midst of both turns above them and burns like the sun). Aus dieser Darstellung ist schwer klug

werden. Wörtlich: „der ganze (Agn.) hat 190 stotriyâ-Verse <sup>1)</sup>: die (ersten) 90 sind gleich 10 trivṛit (zu 9 Versen), ebenso die (zweiten) 90, von den (übrigen) 10 (Versen) ist (zunächst) ein Vers zu viel, als Rest bleibt (dann) noch ein trivṛit (= 9), und dieser ist als 21ster (identisch mit der Sonne), und strahlt <sup>2)</sup> — wie sie über den 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welten <sup>3)</sup>, so er — über (den anderen 20 trivṛit) stehend. Unter den stoma nun ist dieser (nämlich der ekaviṅṣa stoma!) der Mittelpunkt. Und so steht auch dieser 21ste (trivṛitstoma) hier in der Mitte, hat 10 trivṛit vor, 10 hinter sich und strahlt über ihnen beiden stehend.“ Der 21ste trivṛit-stoma wird also wegen dieser Zahl einmal mit der Sonne, und sodann mit dem aus 21 Versen bestehenden ekaviṅṣa-stoma verglichen, mit welchem letzteren er außerdem noch die Eigenschaft theilt, daß er im Centrum einer ihm vorausgehenden und ihm folgenden gleichen Anzahl steht. Der ekaviṅṣa-stoma ist nämlich der vierte in der solennen Siebenzahl der stoma: trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviṅṣa, triṇava, trayas-triṅṣa <sup>4)</sup>, catustrinṣa.

<sup>1)</sup> vergl. Pañcav. 16, 1, 8: die 5 stotra des prâtaḥsavana haben 69 Verse, die 5 des mādhy. sav. 88, die 2 des tritīyas. 88. Nach dem schol. zu Çāṅkh. Br. 15, 5 ist nämlich: trivṛid bahishpavamānam (9), pañcadaçaṇy ājyāni catvāri (60); pañcadaço mādhyandinaḥ pavamānaḥ (15), saptadaçaṇi priṣṭhyāni (68) catvāri; saptadaça ārbhavaḥ pavamānaḥ (17), ekaviṅṣam agniṣṭomasāmeti (21). <sup>2)</sup> wörtlich: brennt.

<sup>3)</sup> vgl. Ait. Brâhm. 1, 30. Çatap. 1, 8, 5, 11. 11, 2, 6, 11. 12, 2, 2, 6. 13, 4, 4, 11. 5, 4, 26.

<sup>4)</sup> In der Regel freilich wird nur diese Sechszahl erwähnt; in Ait. Br. 4, 18 indessen wird der catustrinṣa ausdrücklich als der letzte der stoma bezeichnet. — Es giebt deren im Uebrigen noch eine ganze Zahl, den daçaḍaṇ Pañc. 19, 2, 4. 25, 15, 1., dvâdaça 19, 5, 5. 25, 15, 1., shoḍaça 17. 1, 1. 19, 5, 6., aṣṭâdaça 16, 15, 8., viṅṣa 19, 5, 7., caturviṅṣa 3, 8., pañcaviṅṣa 16, 7, 1., aṣṭaviṅṣa, triṅṣa, dvâtriṅṣa 25, 1, 1. 18, 8, 8. shattriṅṣa 19, 18, 10. 25, 1, 1., catuṣcatvâriṅṣa 3, 9–11 und aṣṭâcatvâriṅṣa 3, 12. 13. Haug pag. 290 not. kennt hinter dem catustrinṣa bloß noch den aṣṭâcatvâriṅṣa.

Ibid. *sahobalam* ist nicht Compositum, resp. *bahuvrîhi* „which has the power of defying any attack“, sondern ist in zwei Wörter: *saho balam* zu trennen: „Kraft (und) Stärke“.

Pag. 237 (3, 42) nicht: „give us an opportunity“, sondern: „mach uns Raum“, und pag. 238 nicht: „that they might enter the (celestial) world“, sondern: „sie gingen je nach ihrem Platz“, und so auch durchweg im Folgenden <sup>1)</sup>).

Pag. 240 (3, 43) nicht: „just as the *Sâkala* (!) serpent it moves in a circle“, sondern: „der Gang des *Çâkala* (-Ritus! des Ritus der *Çâkala*-Schule) gleicht dem einer Schlange“. Und nicht: „for its opening (the *prâyaṇīya*) was (also) its conclusion“, sondern: „denn wie sein Eingang, so soll auch sein Ausgang sein“.

Pag. 241 (3, 44) nicht: „(should they do so) the sacrificer would suddenly die“, sondern umgekehrt: „so wird der Opfernde nicht sterben“: *yajamāno 'pramâyuko bhavati*. — Ibid. Zu der Angabe (s. oben pag. 257 not.), daß jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt, im Westen dagegen lange Wälder seien, vergl. *Çatap.* 9, 3, 1, 18, wo die Bewohner der sieben westlich strömenden Flüsse als roh etc. getadelt, die der sieben östlich strömenden dagegen gerühmt werden. Bezieht sich dies etwa darauf, daß nur in den im Osten neu erworbenen Landstrichen die brahmanische Hierarchie zur vollen Geltung kam, dagegen in den alten heimatlichen Sitzen im Westen nicht völlig durchzudringen vermochte? Vgl. die Angaben über

---

<sup>1)</sup> in der Note lies: °*kârpāsânām* statt °*sena*.

die Bâhika etc. im Epos. Der Nordosten gilt als die Gegend des Sieges Ait. Br. 8, 10.

Pag. 242 (3, 44) nicht: „should he continue to repeat (the Shastras of the third libation) with the same strength of voice with which he commenced the repetition, up to the end“, sondern: „er möge beginnen (nur) mit solcher (Kraft der) Stimme, daß er mit derselben immerfort noch steigen kann bis zum Ende hin“.

Ibid. nicht: „it (die Sonne) makes itself produce two opposite effects (!)“, sondern einfach: „sie dreht sich selbst um“; es ist resp. der Textlaut nicht dahin gehend, daß die Sonne sei „making sunrise and sunset by means of its own contrarieties (!)“, sondern die Vorstellung ist simpel die, daß die Sonne eine lichte und eine dunkle Seite habe. Bei Tage ist die lichte Seite der Erde zugekehrt. Abends, wenn die Leute denken, die Sonne geht unter, dreht sie sich blos um, an das Ende des Tages (ihrer Tagesbahn)

Pag. 250 (3, 48) *gatapriyah* fehlt in der Uebersetzung. — Nicht: „he has it in his power to make the gods displeased (jealous) with the wealth of the sacrifice, for such one might think, I have enough“, sondern: „die Götter möchten seinen Reichtum nicht gern sehen, denkend: er meint genug für sich zu haben.“ *īṣvaro* nämlich wird in den Brâhmana vorwiegend im Nom. Singul. masc. gebraucht, ohne Rücksicht auf genus oder numerus des folgenden Subjects<sup>1)</sup>, s. Çatap. 1. 1, 2, 2: *te brahṇa īṣvaro gribhā yajamāṇasya . . . tam . . . am pratyasa*, 13, 4, 11: *īṣvaro hantā anagnicitaṁ anūstaptas*, 5, 2, 2, 1: *īṣvaro gvarah prajā pāpīyaṁ bhavitas*, vergl. das Petersb. Wirt., welches zwei dieser Stellen bereits mittheilt, so daß Haug zu seinem Schaden auf dasselbe nicht reflektirt hat.

Pag. 251 (3, 48) nicht: „as he (afterwards) saw a prince swim (in water)“, sondern: „als er dessen Wagenlenker sich (in die Schlacht?) hinabtauchen sah“. Auch im Folgenden: „therefore the royal prince swims (in the water)“ ist *asya* jedenfalls nur sehr vernebelt ausgedrückt. Wie ferner *rathagrita*, künftig des Wagens (s. V. 15, 15), zur Bedeutung: prince gelangen soll, bleibt unklar.

Pag. 252 (3, 48) nicht: „none“, sondern: „Keiner von ihnen“, und nicht: „nobody“, sondern: „Keiner von Euch“.

Pag. 260 (4, 1). *atti* (he eats, put here without any object, refers to *paçavah*. Es steht ja aber *enān* unmittelbar dabei: *atti*<sup>2)</sup> *cainān*, denn *enān* ausschließlich zum

<sup>1)</sup> Hier und da freilich erscheint das Wort auch dem folgenden Subject akkommodirt, oder es erscheint in der Form *īṣvare* auch zur Masculina, so: *te īṣvare pāpīyaṁ bhavitas* Petersb. 9, 14, 2. *īṣvare yajamāṇaṁ pratyasthātes* 16, 16, 9, s. oben p. 251. <sup>2)</sup> AB. lesen: *ti*, doch C. hat: *ti*.

folgenden: *adhi ca tishṭhati* zu ziehen, mit dem enklitischen *enān* somit einen neuen Satz zu beginnen, ist grammatisch nicht erlaubt.

*Ibid.* thus the Hotar makes (the spiritual body of) the sacrificer consist of all the metres. Der Text hat nur *enam* „ihn“, und dies bezieht sich nicht auf den sacrificer, sondern auf den *shoḍaṇin*, wie durch die unmittelbar dabei stehenden Worte bezeugt wird. — Ganz dasselbe gilt von pag. 261 (4, 4), wo auch *enam* durch: the sacrificer übersetzt ist, während auf pag. 263 (4, 4 Schluss) Haug selbst die richtige Erklärung gefunden hat.

Pag. 264 (4, 5) nicht: „even we (alone) are following out of the Dark one (night)“, sondern: „sogar des Nachts folgen wir (dir)“.

Pag. 265 (4, 6) *andhas* ist hier nicht: darkness, und: *madyam andhas* nicht: the enebriating darkness (symbolical name of the Soma juice), sondern die im Petersb. Wört. vorgeschlagene Zusammenstellung mit *ἀνθος* und die da-



Pag. 276 (4, 10) *mṛicayasya* (*janmanah*) ist nicht: „(what is born) and moves“, sondern: „and dies“ und *marcayati*<sup>1)</sup> nicht: „moves“, sondern: „dies“ oder: „kills“. Vgl. z. B. *kshureṇa marcayatâ* Âçv. g. 1, 17 (Ath. 8, 2, 17).

Pag. 279 (4, 12) nicht: „if they do not commence (the Sattrā) on this day, the metres have no (proper) beginning and the (worship of the) deities is not commenced“, sondern: „denn das Metrum und die Gottheit, welche man an diesem (ersten) Tage nicht (zu ehren) beginnt, sind (für die Folge) von dem Beginn ausgeschlossen (d. i. kommen gar nicht wieder dazu, geehrt zu werden)“.

Pag. 280 (4, 12) nicht: „the Ukthya (performance of the Jyotishtōma) takes place (on that day)“, sondern: „(the performance of this day) is (to be) an Ukthya (dies ist Prädicat, nicht Subject). — Die folgende Angabe über Agnishtōma hat Haug richtig so aufgefaßt.

Pag. 283 (4, 13) *parastât* ist nicht: „one after the other“, sondern: aufwärts, und: *avastât* abwärts ist durch „by inverting the order of the ceremonies“ allerdings seinem Sinne nach umschrieben, aber nicht seinem Wortlaute nach übersetzt. Ebenso pag. 284 (4, 14).

Pag. 288 (4, 17) nicht: „all the (five) Abhiplava Shalahas are comprised in it“, sondern: „alle (5) Shalaha sind (als) Abhiplava (zu feiern)“, wie im Folgenden richtig: „all (five) Abhiplava (hiefür freilich sollte Shalaha stehen!) per-

---

<sup>1)</sup> von dieser Wurzel kommt zend. *mahrka*, ved. *marka*, z. B. in dem Compos. *ṣaṇḍāmarkau*, das von Goldstücker im Dict. irrig in *ṣaṇḍa-markau* getheilt wird (ähnlich wie: *aparopita* ibid. aus falscher Trennung von *cāpa-ropita* entstanden ist). Für die Richtigkeit der Trennung in *ṣaṇḍā-markau* ist „evidence“ genug vorhanden, s. *upayāmagrihīto 'si markāya tvā* Vs. 7, 16 (17, 18) und Ts. 6, 4, 10, 1. 2 *ṣaṇḍā-márkau* (l'adapāṭha).

formed with the Prishṭhas“. Und: âkshyanty anyāny ahāni ist nicht: „the order of the days is different“, oder: „the performance of the ceremonies of the several days (of the Abhiplava) being different“ (wobei âkshyanti ganz übergegangen ist!), sondern: „die anderen (übrigen) Tage sind (verschieden, resp.) solche, die zum Ziele zu führen versprechen“, s. Petersb. Wörtl. unter âkshyant. Auch die Variante des Çatap. Br. (12, 2, 3. 1. 3) ârkshy° (√ arj) bietet wesentlich denselben Sinn.

Pag. 290 (4, 19). Zu „the root sprin, a modification of prī to love“ ist zu bemerken: 1) eine √ sprin existirt nicht, nur eine √ spar, Classe 5, und 2) diese √ spar hat mit prī gar nichts zu thun, die Grundbedeutung ist vielmehr (s. auch Benfey im Sâma-Gl.) kämpfen, streiten (vergl. lat. spernere), dann erstreiten, gewinnen, retten, befreien, schützen, und schliesslich etwa: to please (vgl. die Bedeutungen von ji).

Pag. 292 (4, 19) nicht: „as the sacrificial animal“, sondern: „as an addition to the s. animal“: upâlambhyam hat Haug ganz ausgelassen; die richtige Uebersetzung s. auf pag. 299 (4, 23), wozu die not. 24 auf pag. 298 gehört.

Pag. 300 (4, 23) nicht: „thence he was produced: thus he was reproduced through himself in offspring and cattle“, sondern: „darum gedieh er selbst, und hatte reichen Segen an Familie und Vieh“: âtmanâ gehört zu bhavati, nicht zum Folgenden.

Pag. 301 (4, 24) nicht: „after having during (these) twelve days been born anew and shaken off (all guilt) from his body“, sondern: „nachdem er dann zwölf Tage lang Soma gepresst und den Körper durchgeschüttelt (alles Unreine abgeschüttelt?) hat“. Der Text hat nicht: prasûto,

sondern auch bei Haug (p. 102): prasūto und dies PPP. muß deponentialisch anzufassen sein. Die 12 sutyâ-Tage bilden nebst den 12 dīkshās und 12 upasad den shaṭtriṅ-gadaha, von welchem der Text sofort spricht.

Pag. 309 (4, 27) nicht: „what is (to be understood by the words) posha (fodder) and ūsha (herbs of pasturage)?“ sondern: „salzige Erde ist Nahrung (nährend)“. ūsha hat mit herbs of pasturage nichts zu thun, s. Petersb. Wörterb. s. v.

Pag. 310 (4, 29) nicht: „the future of kṛi to make“, sondern bloß: „das Futurum“, wie Haug selbst auf p. 325 (5, 4) und 344 (5, 16) ganz richtig übersetzt hat. Auch die entsprechenden Formen: kurvāt in 4, 31. 5, 6, 18 und: kṛitam in 5, 1. 12. 20. hat er selbst ganz richtig mit: the present tense und: the past tense übersetzt. Warum also nicht auch hier schon so? — Das Çāṅkh. Br. (22, 1–3) hat übrigens nicht kṛitam, sondern: cakṛivat, begnügt sich resp. nicht wie unser Text hier mit der bloßen Anführung dieser termini technici, sondern erklärt dieselben auch: karishyat prathame pade sad evaṃ („eine im ersten pāda sich befindende Futur-Form“), yad vai bhavishyat tat karishyat 22, 1., kurvan madhyame pade sad evaṃ („eine im mittleren pāda sich befindende Präsens-Form“), yad vai pratyaksham aspriṣṭam (= anatītam schol.) tat kurvāt 22, 2., cakṛivad uttame pade sad evaṃ („eine im letzten pāda befindliche Perfect-Form“), yad vai bhūtānuvādi tac cakṛivat 22, 3. Und zwar sind: bhavishyat und: bhūta hier offenbar noch rein zeitlich zu verstehen (wie sie nebst bhavat in den Brâhmaṇa oft genug neben einander vorkommen), ohne den ihnen später in der Grammatik zukommenden Nebensinn zu haben. Die Verwendung der

√ kar <sup>1)</sup> zur Bezeichnung der Tempora dagegen beruht hier bereits auf dem Grunde einer beginnenden grammatischen Terminologie, vergl. die Namen carkarīta, kārīta, kṛit bei Yâska etc., s. diese Stud. 4, 75. 76. Hieher gehört aus dem Ait. Brâhm. noch bahu=Plural 5, 2. 15 (6, 12 bahûni), und pragrâham 6, 32 (vgl. pragrihya), padâvagrâham (6, 33, vgl. avagraha).

Pag. 315 (4, 31) nicht: „it contains the form vṛidhan“, sondern: „es enthält eine Form der √ vṛidh“. vṛidhanvant (vergl. Çatap. 13, 4, 1, 15 [wo neben pathanvant], Kâty. 19, 6, 4) ist eine in der That interessante Form zur Bezeichnung dieser Bedeutung.

Pag. 318 (5, 1) und pag. 338 (5, 12) ratavat ist nicht: „cohabitation“, sondern: „eine Form der √ ram enthaltend“, vgl. pag. 358 (5, 20). Das Çânkh. Brâhm. 22, 3 hat übrigens: rathavat (und verwendet es als Erklärung z. B. für das rathîr. iva von 8, 64, 1). Sollte ratavat etwa daraus entstellt sein? Das Aitar. Brâhm. enthält wenigstens in 5, 1 ff. 12 ff. 20 ff. keinen Beleg für rata, dagegen sind mehrere der betreffenden Verse das Wort ratha enthaltend. (Auf pag. 354 ist cohabitation die Uebersetzung von: mithunam, nicht von: rata.)

Ibid. „antavat, what has the form of anta (end)“ ist zu speciell. Es handelt sich hier eben nicht blos um Wörter, die in ihrer Form die Laute: at, ant, anta in sich enthalten, oder darauf ausgehen, sondern auch um solche, deren Bedeutung mit der des Wortes anta in irgend welchen Bezug gebracht werden kann. So wird dbishaṇâ (5, 2 pag. 321,

---

<sup>1)</sup> Es erinnert dies an die gleiche Verwendung der dieselbe Bedeutung habenden √ pâl in der hebr. Grammatik.

wo Haug's Bemerkung: „but the t is wanting“ seine irrigte Auffassung bezeugt), der Soma-becher, als anta (wohl als zum Siege stärkend?) bezeichnet: — ebenso khâda, fressend 5, 12 p. 339, wo Haug ganz irrig: âdo being taken as an equivalent to anta! — desgl. jitam, Sieg 5, 12 pag. 339, wo Haug: this appears to be an error, the form ant is to be sought in marutvatâ!, während er pag. 355 (5, 21) dasselbe Wort ganz richtig auffaßt, wie er dies denn in der That auch bei svâhâkâra (5, 20 p. 354), bei svar, Himmel (ibid.), bei der V kshi 5, 21 (pag. 355, wo freilich der Text selbst es direkt erklärt), sowie bei dem Plural als letztem der drei Numeri (5, 2. 15. pag. 321. 344) und bei gatam, gone und sthitam, standing (5, 12. 20. p. 340. 354) thut. Um so auffälliger freilich der Irrthum in den früheren Stellen.

Pag. 318 (5, 1) nicht: „when the Asuras were becoming deformed (!), the Devas entered heaven“, sondern: „(selbst) gedeihend gingen sie ein (zum Himmel)“, bhavanta âyan. Haug muß bhavantah als eine Art Parenthese gefaßt und aus dem Vorbergehenden virtupah dazu ergänzt haben: es ist dies aber grammatisch unmöglich, müßte: virtupesnu bhavatsu heißen!

Pag. 319 (5, 1) nicht: „which contain the term nṛitâ i. e. consonance (8, 57, 7) and traya i. e. three“, sondern: „mit niritta (Alliteration) und mit dem Worte tri versehen“. Daß in 8, 57, 7 das Wort nṛitah vorkommt, hat hiebei gar nichts zu sagen. Auch von: consonance in the ending vowels, resp. von: recurrence of the same vowel at the end ist hier nicht die Rede, sondern das Wort: niritta („die Wiederholung von Silben, mit verschiedenen Vocalen“ nach Say.) bezieht sich auf das sieben-

malige Vorkommen der Silben tam, ta, tu, ti, tî in Rik 8, 57, 7, auf das fünfmalige na in 8, 57, 8 und auf den Eingang tuotâsas tuâ in 8, 57, 9, ebenso bei 1, 40, 5. 6 auf das dreizehnmalige va, vâ, vi, ve, vo. Wenn mehr als eine Silbe wiederholt wird, so ist dies nicht mehr bloß: punar-ninṛitta, sondern zugleich auch: punar-âvṛitta, so in 6, 70, 4 ghṛitena dyâvâprithivî abhîvṛite ghṛitaçriyâ ghṛitapṛicâ ghṛitâvṛidhâ.

Pag. 320 (5, 2) zwischen: praise und: Indra's fehlt: on the third day.

Pag. 325 (5, 4) vaimadam viriphitam viriphitasya 'rsheḥ ist nicht: is by the Rishi Vimada, whose name is contained in an alliteration in it (in: vi vo made), and has alliterations, consonances and assonances, sondern: es gehört dem Vimada, dem durch (Wohl-) Klang ausgezeichneten rishi, und ist (selbst auch) durch (Wohl-) Klang ausgezeichnet. viriphita ist wohl mit viribhita = viribdha Pân. 7, 2, 18 (schol.) identisch, s. Westergaard, Radices und Benfey Sâmaglossar unter rebh.

Pag. 331 (5, 6). Haug's Erklärung des Wortes: vâma, als Charakteristikum des vierten Tages, resp. des Viehes, durch: links, weil „the animals are the left part in creation, opposed to men and gods who represent the right“ leidet zunächst an dem Uebelstand, daß diese letztere Vorstellung unseres Wissens dem Veda völlig unbekannt ist, so dann aber daran, daß in den Versen Rik 6, 71, 4—6, für welche das Brâhmaṇa 5, 8 dieses Charakteristikum vâmam angiebt, die Bedeutung left, die Haug demselben allerdings auch dort (pag. 334), zuweist, auch entfernt nicht in Frage kommt, vielmehr nur die Bedeutung „lovely, beautiful“ zu brauchen ist, die Sây. somit hier wie zum Rik

selbst (Möller 3, 385—86) ganz mit Recht dafür statuirt hat.

Pag. 333 (5, 7) nicht: „all that he created as extending beyond the frontiers, turned cords (simā): thence comes the word siman, from sima, a cord“, sondern: „weil er sie (die çakvari-Verse) über die Gränze (siman) hin ausstreckte, dadurch wurden sie zu simās (Bändern). Daher kommt ihr Name: simās“.

Pag. 335 (5, 9) riknavahī nicht: „sinking under her load“, sondern: „wunde Schultern habend“, s. Petersb. Wörterb.

Pag. 336 nicht: „should be preceded by a Rik-verse“, sondern: „should follow only after real Rik-verses“ (rig-mebhya evā 'dhi preshitavyam).

Pag. 338 (5, 12) nicht: „the Paruchepa hymns comprising 7 padas“, sondern: „hymns by Paruchepa, verses comprising 7 padas“, yat pāruchepam, yat sapatapadam.

Pag. 341 (5, 14) nicht: „what portion is left to me“, sondern: „what p. have you left for me“: abhākta ist nicht 3. pers. Singul. irgend einer Passiv-Form (es giebt nichts derartiges) sondern 2. pers. Plur. aor. Parasm. — Und ferner nicht: „they have divided the property including my share among themselves“, sondern: „dich allein, o Vater, haben sie mir zugetheilt (abhākshus)“.

Pag. 342 (5, 14) nicht: „I have left it here“, sondern, wie es Haug selbst pag. 220 (3, 24) ganz richtig übersetzt hat <sup>1)</sup>, „mine is what was left on the place“, mama vai vāstnam. Aus dieser letzteren Stelle hätte Haug zu-

<sup>1)</sup> wieder ändern auf pag. 176 (3, 11): vāstnam eva tat, the place being destroyed, statt: „es ist auf dem Platze gelassen“.

gleich entnehmen können, was er nach Sây. nur als Ansicht einer andern çâkhâ berichtet, daß es sich auch hier (wie dort) wirklich um Rudra handelt.

Pag. 343 (5, 15) nicht: „*accompaniments (of the others)*“, sondern: „die zusammen (nicht ohne einander) gehenden (*sahacarâni*)“. Und nicht: „*if the Hotar foregoes only one of them (these additional Shastras) the sacrificer will lose something*“, sondern: „welches er von ihnen ausschließt, das (dessen Kraft) entzieht er dem Opfernden“. — Ferner nicht: „*he made the womb set forth the child*“, sondern: „*he made the womb wide open*“ (: im folgenden Verse ist gerade das bezügliche: *urau* ausgelassen „*urau çarman in thy large shelter*“).

Ibid. nicht: „*if he has done all required for making the sacrificer walk then he walks*“, sondern: „drum geht alles dies, was zum Gehen gemacht ist, was es auch sein mag“.

Pag. 346 (5, 16) nicht: „*the hymns representing cohabitation are now repeated; they are in the Trishtubh and Jagatî metres. Because cattle is represented by cohabitation*“, sondern: „gepaarte (*mithunâni*) Hymnen werden recitirt, solche in trishtubh und solche in jagatî, denn das Vieh ist paarweise“. Ebenso <sup>1)</sup> p. 349 (5, 17). 351 (5, 18). 354 (5, 20). Dagegen pag. 355 (5, 21) richtig: „*there are five other pair-hymns enumerated*“; ebenso p. 297 (4, 21): „*hymns in the Trishtubh and Jagatî metre are mixed to represent a pair: for cattle are a pair*“.

Pag. 374 (5, 20) *kshetivat* ist nicht: „(having) *ksheti* i. e.

---

<sup>1)</sup> Aehnlich auch pag. 358 (5, 22). 359 (5, 23): „*the cohabitation*“ statt: „*a pair*.“



residence“, oder wie pag. 355 (5, 21): „which contains the word *kshi*“, resp. pag. 356: „it contains the term *kshi* to reside“, sondern: „die Wurzel *kshi* (resp. eine Form, Ableitung derselben) enthaltend“.

Pag. 357 (5, 22) nicht: for „we shall not bespeak the (goddess of) fortune“, because a happy thing is not to be spoken to, sondern: „damit wir nicht etwa das Glück tadeln“, denn Einen, der im Glücke ist, läßt sich's schwer tadeln (weil er dafür strafen kann). Sâyaṇa ist ganz im Rechte, wenn er  $\sqrt{\text{vad}}$  + *ava* als „tadeln“ erklärt (s. auch Petersb. Wört. unter: *duravavadam*) und Haug's Heranziehung der „very common superstition spread in Europe“ ist hier schon darum, weil es sich eben um Indien, nicht um Europa handelt, nicht am Platze.

Ibid. *svadhṛiti* nicht: „a hold for all that is yours“, sondern: „ein eigener Halt“; auch ist: „*agne vât*“ nicht: „may Agni carry it up,“ sondern: „o Agni! carry it!“

Pag. 358 (5, 22) nicht: „he who produced besides us this ground (our) mother, he, the preserver who feeds (us), may preserve in us wealth“, sondern: „das saugende Kalb (der Mutter) zugesellend, selbst (gleichsam) ein an der Mutter saugendes Saugkalb, trage er (*agni*) in uns den Reichthum“: s. Vs. 8, 51. Petersb. W. unter *dharuṇa*.

Pag. 359 (5, 23) nicht: „the sacrificial name of the deities of the *Chaturhotṛis* was concealed“, sondern: „die *caturhotar*- (Sprüche) nämlich sind (enthalten) jene opferwürdige, geheime Nomenklatur der Götter“. — Im Verlauf der Seite ist: *iti ha smâ* „ha ausgelassen.

Pag. 360 (5, 24). Die Worte: *na naktam vâcam visṛi-  
jēraṇ* sind ausgelassen. — Zu *samayâ vishitah sūryah syād* when the sun has half set, wäre eine Erklärung dieses

eigenthümlichen Ausdruckes wohl am Orte gewesen. Vgl. dazu z. B. Ts. 6, 6, 11, 6. Anup. 3, 12. schol. zu Taitt. Âr. 5, 6, 6 (und den Gegensatz samayâ 'dhyushita, s. schol. zu Kâty. 4, 15, 1. oben 2, 295), insbesondere aber Lâṭy. 3, 1, 12, wo die drei Stufen: avasarpati (âditye), vishite, astamite, und wo der schol. das Wort durch: vigate site çukle varṇe erklärt (vergl. astamite vṛte lohitimni Gobhila 2, 8, 1). Dies ist aber wohl irrig, vishita vielmehr entweder von √ si: binden oder von √ sâ: lösen, entlassen herzuleiten, was für die Bedeutung von samayâ vishita: in der Mitte (= halb) abgebunden, oder: in der Mitte abgelöst auf dasselbe hinauskömmt.

Pag. 362 (5, 25) anudravati ist nicht: „the hotar now reads“, sondern: „er recitirt rasch (läuft weg über)“. — anilayâ nicht: „the houseless“, sondern: „ruhelos“. Daß hier nicht an nilaya: Haus zu denken, zeigen die folgenden Worte: na hy esha kadâ canelayati, die Haug

des agnihotram) noch in der Kuh ist, gehört sie dem Rudra (als dem Herrn der Thiere)“: vergl. Kâty. 25, 2, 3. Çat. 11, 5, 3, 6. Und für vishyandamânam (so freilich auch Kâtyây. und AB): what is dripping down, ist die Lesart von C: vishpandamânam, was sich ausbreitet, ausdehnt, wohl vorzuziehen. — Wenn es in der Note heißt: the cow herself is called agnihotrî, so wäre hier wohl im Texte statt: the cow of an Agnihotrî vielmehr die Form: agnihotrin sehr am Orte gewesen, damit Niemand auch nur auf den Gedanken kommen kann, beide Wörter seien wirklich gleichlautend, wie dies doch so faktisch den Anschein hat.

Pag. 305 (5, 26) yasmât ist nicht: why? sondern gehört zu bhîshâ: aus Furcht wovor, entspricht resp. dem folgenden: tatas. — Ferner nicht: „if she cries out of hunger to indicate to the sacrificer what she is in need of“, sondern: „sie brüllt nämlich, (voraus)sehend, (daß) Hunger dem Opfernden (droht)“, √ khyâ mit prati heißt eben nicht: sagen, sondern: sehen, s. Petersb. Wörtl. — tad abhimriçya ist nicht: stroke her, sondern: touch it.

Pag. 366 (5, 28) nicht: „for men, if being fast asleep without shelter, as it were, are offered as gifts to the gods,“ und nicht: „the gods, after having understood the intention (of men that the gods should serve them) make efforts (to do it), saying: „I will do it, I will go“, sondern: „die Menschen, die den Göttern als Gabe dargeboten werden (Subject), liegen hingegossen, ganz behaglich (d. i. ergeben sich ruhig und gern in ihr Loos)“ — der Text hat: nyokasah, nicht: nirokasah, s. dazu Pet. Wört. —, und: „die Götter (dagegen, die den Menschen als Gabe geboten werden) fliegen fort, als ob sie es nicht wüß-

ten: „dann (ein ander Mal) will ich es thun, dann (ein ander Mal) will ich kommen“, so sprechend (: es ist etc 'vividânâ zu lesen).

Pag. 368. 369 (5, 29. 30). Es könnte auffällig erscheinen, daß Haug, der doch sonst jede Gelegenheit benutzt, um die Riten des Avesta mit denen des Veda zu vergleichen, hier nicht auf den schon von Windischmann, die persische Anahita (p. 34. 35) berührten Umstand hingewiesen hat, daß im Abân Yesht §. 91. 94. die Zeit vom (ersten) Steigen der Sonne bis zum Sonnenaufgang *haca hû-vakshât â hû frâshmô-dâtôit*, das Tagesgrauen also, als die wahre Opferzeit, das Opfer nach Sonnenaufgang (*paça hû frâshmô-dâitîm*) dagegen als die irrige Opferzeit der Daêvayaçna bezeichnet wird. Letzteres nun ist gerade der vom Ait. Brâhm. empfohlene Modus, während das Çânkh. Brâhm. 2, 9, 8. diese Stud. 2, 293—95, das Opfer vor Sonnenaufgang empfiehlt. Jene Unterlassung erklärt

durch das der hû frâshmô-dâiti vorhergehende: hûvaksha ausgedrückt ist.

Pag. 371 (5, 30) nicht: „the man, who thinking, it is enough of the Agnihotram, does not sacrifice to this deity (!)“ und nicht: „therefore he who thinks it is enough of the Agnihotram, may nevertheless bring sacrifices (!)“ sondern: „wer, zum Agnihotram im Stande seiend, es nicht opfert“, und: „darum, wer zum Agnihotram im Stande ist, opfere es“. Haug's Mißverständniß der so häufigen Verbindung von alam mit dem Dativ (er übersetzt, als ob der Instrumentalis da stünde) ist ein sehr schweres.

Ibid. Die Uebersetzung läßt das sehr wesentliche uditahominam vor Aikâdaçâksham aus.

Pag. 371 (5, 31) nicht: „(he who brings the Agnihotram before sunrise) is like such an one who throws food before a man or an elephant who do not stretch forth their hands (not caring for it)“, sondern: „wie wenn man einem Mann oder Elephant, der nicht fortgeht, in die Hand (die Rüsselspitze) etwas hineinlegt, ebenso ist dies (d. h. es ist unnütz, zwecklos)“. aprayate ist Dativ des Part. Präs. der √ i + pra, und hastā, für haste, ist Loc. Sing., nicht Accus. Dual, wie Haug das Wort gefaßt haben muß, ohne zu bedenken, daß duales e pragrihya wäre, und hasta überdies nicht Neutrum ist. Die richtige Erklärung hätte Haug u. A. auch aus dem von mir (diese Stud. 2, 293) aus dem Çāṅkh. Brâhm. Mitgetheilten entnehmen können, wenn ihm letzteres Werk in Cowell's Abschrift (s. preface pag. ix) etwa noch nicht selbst zur Hand war. Das dortige pravāsatē entspricht dem hiesigen prayate, das dortige samnihitāya dem obigen aprayate. Die ganze Situation ist dort freilich gerade umgekehrt, da

das Çāṅkh. Br. das agnihotram eben vor, während unser Text hier nach, Sonnenaufgang geopfert haben will.

Pag. 374 (5, 32) anudrutya ist nicht bloß: reciting, sondern: quickly reciting.

Ibid. (5, 33). Die Worte: *iyam vai vâc ado manas*, „die Erde ist die *vâc*, die Luft das *manas*“ (Beides die Pfade für das Opfer, resp. den Wind) sind ausgelassen.

Pag. 376 (5, 34) *prâcârîṁ me*, nicht: „he has walked for me“<sup>1</sup>), sondern: „er hat für mich (heiliges Werk) verrichtet“. Diese prägnante Bedeutung der *√ car* mit *pra* ist eine in den Brâhmaṇa so häufige (s. Petersb. Wörtl.), daß es billig befremdet, wie Haug hier hat rein etymologisch übersetzen können.

Ibid. im Text steht nicht: „*baratâ* which is to be taken in the sense of a future“, sondern: „*haratai* (*haratâ iti*)“.

Pag. 377 (5, 35) *not*. nicht: „ye who are created by

Pag. 383. Die Worte: brâhmaṇa Gautama bruvâṇa bedeuten nicht: „Brâhmaṇa! son of Gotama! (come) thou who art called (!)“, sondern: „du, der du dich Gautama nennst“, vgl. Shaḍv. 1, 1: sa yat tad Gotamo vâ bruvâṇaḥ (Gotamo 'ham iti svayam vadan) cacâra Gotamarûpeṇa vâ tad etad âha Gautameti. Diese Construction des Âtmanepadams der √brû mit dem Nominativ dessen, als was man sich nennt, ist ebenso wie die gleiche der √man, eine dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümliche Ausdrucksweise, vergl. z. B. katham nu no brahmishtho bruvîta Çat. 14, 6, 1. 3, tasmâd ye ca parâṇco Gotamâd ye câ 'rvâṇcas ta ubhaye Gotamarishayo bruvate Pañcav. 13, 12, 8, asya samâno bruvâṇaḥ Çat. 1, 6, 1, 8.

Pag. 386 (6, 3) neshtur upastha âsînah ist nicht: „sitting near the Neshtar“, sondern: „auf dem Schooß des N. sitzend“, vgl. âgnîn (Vocativ) néshtur upâstham âsîda Ts. 6, 5, 8. 5. Çat. 4, 4, 2, 17. Kâty. 10, 6, 20, uttarato neshtâram upopaviçyopasthe vâ Çânkh. 8, 5, 3. 4.

Pag. 386 (6, 4) pratibudhya nicht: „they awoke“, sondern: „they became aware of it.“

Pag. 388 (6, 5) nicht: „they have at this (the midday libation) not that position“, sondern: „sie stehen dem nicht (d. i. sie gestatten es nicht, daß)“. Statt: tâni tasmai na tatsthânâni nämlich, wie Haug liest, ist mit A. tasthânâni (Part. Perf. Âtm.) zu lesen: und zu dieser dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümlichen Wendung vgl. z. B. sarvaṃ vâ idam indrâya tasthânam âsa Çatap. 3, 9, 4, 14. 15., atasthâno vâ esha tasmai yad enaṃ çavadahyâyâ iva juhuyur yajnâya vâ esha âhutibhyas tasthânaḥ 12, 5, 1, 1—3. 2, 2., und Devarâtâya tasthire Ait. Br. 7, 18 (p. 470).

Ibid. *tayaiva vibhaktyâ* ist nicht bloß: likewise, sondern: auf Grund derselben Vertheilung.

Pag. 390 (6, 7) nicht: „the fixed ones he does not fling away“, sondern: „die festen, unerschütterlichen“. *parâṇde* ist Dativ (Infinitiv), nicht Verbum finitum.

Ibid. ferner, nicht: „(the dual is used) for this day belongs to the two who have the voice“, sondern: „dies (Wort: *sarasvatīvatos*) besagt so viel als *vāgvatos*“. Haug muß an: etad aha gedacht haben, in der That liest er (Text pag. 146): etad āha; *indrā°*, der Text aber hat: *vāgvator iti haitad āhendra°*.

Ibid. ferner, nicht: „I choose the tone of *Indrāgni°*“, sondern: „ich erwähle den Schutz von *Indr.*“, es ist resp.: *indrāgnyor avo* zu theilen, nicht, wie Haug liest (p. 146) und demgemäß übersetzt: *indrāgnyo ravo*.

Pag. 391 (6, 8) nicht: „the hotar shall not recite one or two additional verses (*atīṣaṇanam*) for the stoma“,



the sacrifice, which is the womb of the gods“, sondern: „er erzeugt hierdurch den Opferer, als einen Embryo (garbham bhûtam), aus dem Opfer, dem Götterschoosse“.

Pag. 394 (6, 9) arhanti ist nicht: „do wish“, sondern: „are able“.

Pag. 395 (6, 10) svayamsamṛiddhâ (so, als Compositum, zu lesen) ist nicht: „complete“, sondern: „clear by itself“ (als Indra gehörig).

Ibid. nicht: „though there are different deities mentioned (in them) the sacrificer does not satisfy other deities (alone)“, sondern: „weil sie (außer an Indra zugleich noch) an verschiedene Götter gerichtet sind, dadurch erfreut er (auch) die anderen Götter“. Haug's Lesart (p. 149): te nânyâ devatâḥ prîṇâti (für tenâ 'nyâ), nach der er übersetzt hat, ist grammatisch ganz unverständlich. — Auf p. 398 (6, 12) sind dieselben Worte ganz richtig übersetzt (weil ihn da sein Textdruck pag. 150 nicht irre leitete, sondern richtig: tenânyâḥ liest!).

Pag. 396 (6, 11) unter den: eke, some des Textes ist nicht: „the Hotar, Maitrâvaruṇa and Brâhmaṇachâsi“ zu verstehen (!), sondern eine andere Schule.

Ibid. nicht: „verses containing the words abhi trîd“, sondern: „mit einer Form der √ tard + abhi versehene Verse“, abhitṛinṇavatîbhiḥ.

Pag. 398 (6, 12) nicht: „they are the conquerors of the jagat i. e. world; therefore the Jagatî metre is required for the evening libation“, sondern: „sie sind hauptsächlich im jagat (d. i. im jagatî-Metrum) abgefaßt, denn das dritte savanam gehört der jagatî“. prâsâha entspricht hier dem prâya, le metre dominant (Regnier) des Rik-prât. und Çâṅkh. 7, 26, 7.

Pag. 399 (6, 13) nicht: „they call the performance of those (Hotris) who have no Shashtra (to repeat) Hotrâ (also), on account of their reciting their (respective) verses along with (the other Hotri-priests, who repeat proper Shastras). In this way they are equal“, sondern: „weil man sie zusammenfassend (sampragîrya oder: übereinstimmend?) mit dem Namen hotrâ benennt, dadurch sind sie gleich“.

Pag. 400 (6, 14) nicht: „you are quite ignorant of it (I)“, sondern gerade umgekehrt: „ihr habt es gewußt“, yñyam asyâ 'vedishta.

Pag. 401 (6, 14) zweimal fehlt der zweite Theil der Frage: nân „oder nicht“. — pravaraḥ ist nicht: „preference (to the other priests)“, sondern: „Wahl zu seinem Amt“, Berufung dazu, resp. der dabei verwendete Spruch, vergl. Lâṭy. 1, 12, 19 pravaraḥ tu nivartante (agnih prastotâ'ham mânusha ity âdayaḥ, schol.).

gone the change becomes the prajâtam (the proper form)“, sondern: „dies ist dann (bereits) umgewandelt und (sogar schon) geboren“ (daher kein nârâcaṇsa - Spruch mehr am Orte). Haug hat den Sinn völlig verfehlt, wie auch der Schluß seiner Note zeigt.

Pag. 406 (6, 17) nicht: „for Indra walks in the sacrifice on the first as well as on the following day, just as one who has occupied a house“, sondern: „denn Indra kommt gern: wohin er am ersten (Tage) geht, dahin eben geht er auch am folgenden“. Der Text (auch bei Haug pag. 153) hat: okaḥsârî vâ indrah, nicht: okaḥsârîvendrah. Auch auf p. 414 (6, 22) sind die Worte: okaḥsârî haishâm indro yajnam bhavati (die pluti als bekräftigend?) nicht mit: „Indra is the occupant of their (of the sacrificer's) house; he is at their sacrifice“ zu übersetzen, sondern: „Indra kommt wahrlich gern zu ihrem Opfer“.

Pag. 407 (6, 18). Die Worte: he went at once after them (samapatat) and taught them his disciples (!) sind nicht: „the meaning of the expression samapatat“, sondern ein reiner Zusatz aus dem schol. Dies Wort bedeutet nur: „er eilte schnell auf sie hin (sie sich anzueignen)“.

Ebenso nicht: „I will counteract these Sampâtas by the publication of other hymns which are like them“, sondern: „welche Hymnen wohl soll ich nun als ihnen-gleiche sampâta schaffen“ <sup>1)</sup>?

---

<sup>1)</sup> Die Legende des Ait. Brâhm. ist übrigens für die Geschichte des Rik-Textes von Bedeutung. Die von Viçvâmitra in zweiter Linie geschaffenen sampâta-Hymnen stehen in der That sämtlich in dessen maṇḍala, ob schon in abweichender Ordnung, nämlich als 3, 48. 34. 36. 80. 31. 38; dagegen die in erster Linie von ihm geschaffenen, resp. ihm dann von Vâmadeva eskamotirten drei sampâta-Hymnen stehen nicht in dem maṇḍala des Viçvâmitra, sondern in dem des Vâmadeva (4, 19. 22. 28). Auch hat die anukramanikâ keine Notiz darüber, daß sie ursprünglich dem Viçvâm. zugehörten.

Pag. 407 (6, 18) nicht: „for the Maitrâvaruṇa is endowed with satya“, sondern: „diesen das Wort satya enthaltenden (Hymnus recitirt) der Maitr.“. Der Text (auch bei Haug pag. 154) hat nicht: satyavān maitrâvaruṇaḥ, sondern: satyavān, d. i. satyavat.

Pag. 413 (6, 21) nicht: „the Hotar,“ sondern: „the office of the Hotar“ (hotrâ).

Ibid. pāpavasyasam ist nicht: „which would be a breach of the oath of allegiance“, sondern bedeutet einfach: „das wäre Verkehrtheit“ (Umkehrung von gut und übel, sādhasādhumicraṇam schol. zu Çatap. 3, 9, 2, 7). — Ibid. just as (one requires a helm) if crossing the sea: alle diese Worte sollten eingeklammert sein, nicht bloß die wirklich in brackets stehenden. Der Text hat nichts davon. — Die Worte: atho bis karavāṇīti gehören zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden. — Für die Richtigkeit von Sâyana's Zurückführung des Wortes sairâvatī

ausgesprochen: die richtige Bedeutung des Wortes ist die des  
W. unter 9. Satz.

Pag. 421 (6, 15) mit dem Sinne: „Opferplatz“ in der Bedeutung „Opferplatz“ ist zu verstehen als  
deshalb ist „wird man nicht auch in der Welt sein“  
sei, wird ganz richtig von dem Wort „Opferplatz“  
hergeleitet, schon durch den Namen zu erkennen. Das  
Adverbium „Opferplatz“ ist richtig, die Sache ist  
richtig. — Die Bedeutung: „Opferplatz“ kann nur  
allerdings von der Bedeutung: „Opferplatz“ stammend von  
Opferplatz hergeleitet. Das Wort ist in der Welt aber  
einfach als Fernil des Adjectives zu finden, und speziell  
go, als der häufigste Gegenstand des Opfers zu er-  
kennen. So auch die Person. Wirt. ist indessen nicht  
die Bedeutung: stammend, sondern auf Grund des Ritz die  
Bedeutung: der richtige, fruchtbar zu Grunde gelegt wird.  
Und dies wird denn wohl die Richtige sein.

Pag. 421 (6, 15) nicht: „the heaven-world is not ac-  
cessible to every one: for only a certain one (by per-  
forming properly the sacrifice) meets there (the previous  
occupants)“, sondern wohl (fragend): „kommt denn jeder  
Beliebige in den Himmel?“ kaç cid (= yah kaç cid?)  
vai svarge loke sameti.

Pag. 424 (6, 17) nicht: „the gilded cloth spread over  
an elephant, the carriage to which a mule is yoked are  
such a wonder work (!)“, sondern: „(z. B.) der Elephant,  
ein Becher, ein Kleid, Gold, ein Maulesel-Wagen“. Das  
nach letzterem Worte stehende: çilpam gehört zum Folgen-  
den, und dies besagt nicht: „this work is understood in  
this world by him who has such a knowledge“, sondern:  
„jegliche Kunst wird angetroffen in dem, der also weiß“.

— Ferner, nicht: „the Shilpas make ready the soul and imbue it with the knowledge of the sacred hymns. By means of them the Hotripriest prepares the soul for the sacrificer (!)“, sondern: „Künste sind ein Schmuck für (den Eigner) selbst: durch diese (künstlichen gilpa-Verse) schmückt sich der Opfernde selbst mit heiligen Texten“. chandomayam kann grammatisch gar nicht zum Vorhergehenden gehören, denn vai kann doch nicht einen neuen Satz beginnen: samakurute ferner ist Âtmanepadam, daher kann yajamâna gar nicht Locativ, sondern muß Nominativ sein. — Ibid. nicht: „he praises him (Nâbhânedishtha) without mentioning his name“, sondern: „er recitirt ihn (den Nâbh.-Spruch) undeutlich (geheimnißvoll, aniruktam)“. — Nicht: „the sperm becomes blended“, sondern: „he becomes blended with sperm“, nämlich: retomiçro bhavati, nicht: reto miçro bh., wie Haug pag. 161 liest: retas ist bekanntlich Neutrum. — Nicht: „he then repeats

nen zwei zum Mittagsopfer hinzutreten. Wohlan, ich will so den Evayâmarut recitiren lassen“. Zu dem Infinitiv *pratyetos* ist *içvaraḥ* zu ergänzen, eine dem Brâhmaṇa-Styl charakteristische Redeweise, vergl. *taṃ hâ 'dbhutam abhijanitos* Çat. 3, 1, 2, 21., *tato dîkshitah pâmano bhavitos*, *tato retânsi pâmanâni janitos* 3, 2, 1, 31. — Die Worte: *he said (yes, you do)* sind zu streichen. Gauḍa's Rede geht direkt fort: „ich wünsche nicht den indra vom Mittagsopfer auszuschliessen, sagte er, aber dieser Text (*idam chandas*, nicht: *this particular metre!*) paßt nicht für das Mittagsopfer . . . . drum solltet ihr (*çânsishta* ist 2. pers. Plur., nicht 3. Singul., wie Haug annimmt: *one should not repeat it*) ihn nicht (jetzt) recitiren“. — Ferner nicht: „I wish to carry out Gauḍa's order“, sondern: „darauf bat er ihn um Belehrung“, und nicht <sup>1)</sup>: „thence thou shalt leave out from thy Shastra this Evayâmaruta, which was recited after the Rudra Dhâyyâ“, sondern: „darum sollst du, o hotar, diesen Evayâmarut hinter der an Rudra gerichteten dhâyyâ hinzufügen (*apyasyâthâs*)“. Endlich nicht: „he did so“, sondern: „er liefs so recitiren“.

Pag. 429 (6, 31) nicht: „in the Viçvajit, Atirâtra and on the sixth day“, sondern: „wie am Viçvajit, Atirâtra, so auch am sechsten Tag“. — Nicht: „how can that be effected, if his life is not formed (by the act of generation)“? sondern: „wie (kommt es, daß) seine Lebensgeister nicht in Verwirrung gerathen“? *katham prânâ aviklîptâ bhavanti*. — Nicht: „if he has all limbs (only then he is entire)“, sondern: „die Glieder des sich Entwickelnden

<sup>1)</sup> im Text pag. 168 lies: *viṣṇunyaṅgam* statt: *viṣṇuṃ nyamgam*.

(Embryo) entwickeln sich einzeln (eins nach dem andern, nicht alle auf einmal)“.

Pag. 433 (6, 33) nicht: „do not scorn at me“, sondern: „übergehet (überhöret) mir dies nicht (was ich auch sagen mag)“, tan me mâ parigâta.

Pag. 434 (6, 33) also bhûr nicht: „become infected with leprosy“, sondern: „werde saftlos (energielos)“!

Pag. 435 (6, 33) nicht: pravahlikâ und pravahliya, sondern: pravalhikâ und pravalhya, wie auch Haug's Text p. 166 richtig hat, s. diese Stud. 4, 217.

Pag. 436 (6, 34) nicht: „the Âṅgirasas had seen, that they would be raised to heaven first“, sondern: „die Âṅgiras erblickten zuerst (eher als die Götter) . .“. Dagegen im Folgenden gehört sadyah zu sutyâm als Compositum, nicht zu dadriçus oder zu prabrûmah; daher nicht: „they at once saw the Soma sacrifice by which they would reach heaven“, sondern: „sie erschauten eine an demselben Tage



the Adityas). They asked him, „hast thou told our message“? He said: „Yes, I have told it (to the Aṅgiras); and they (also die Aṅgiras!) answered and asked: „didst thou not promise us thy assistance (as a Hotar)“ and I (!) said: „Yes, I have promised“. (But I could not decline the offer of the Âdityas). For he who engages in performing the duty of a sacrificial priest, obtains fame; and any one who prevents the sacrifice (!) from being performed (!), excludes himself from his fame, therefore I did not prevent (by declining the offer)“, sondern: „er „ja“ so sprechend, mit ihrer Antwort wieder heimkehrte (zu den Aṅgiras). Diese sagten: „hast du's angesagt?“ „Ich hab's angesagt — sprach er — doch sie gaben mir eine Gegen-Ansage“. „Nein! du hast sie doch nicht angenommen?“ „Ja, ich hab' sie angenommen — sprach er — denn mit Ruhm naht, wer mit (dem Anerbieten) einer Priesterstelle. Wer den abwies, wies den Ruhm (selbst) ab. Darum habe ich sie nicht abgewiesen“. Vgl. Çat. 3, 5, 1, 15—17.

Pag. 437 (6, 85) grah+prati ist nicht retake, oder take it back, sondern einfach: accept. — Die Worte: atha yo 'sau tapati<sup>3m</sup> gehören nicht zum Vorhergehenden (was schon durch das atha ausgeschlossen), sondern zum folgenden esha: „er, der da dort oben brennt“, d. i. die Sonne, und ist dies eine überaus häufig in den Brâhmaṇa wiederkehrende formula solennis.

Ibid. nicht: „to that first gift (the earth)“ und: „the other gift (the white horse)“, sondern geradezu: „zu ihr (der Erde)“ und: „zu Jenem (der Sonne)“.

Pag. 438. Haug's Conjectur: ahâ netah sann avice-tanâni (für netasann), resp. seine Uebersetzung durch: he (the sun) being carried away, the days disappeared,

sowie von: *jajnâ netasann apurogavâsah* durch: he being carried away, the wise men (! also: *jajnâs* = *jajnayas*?) were without a leader, ist ein Curiosum für sich. Selbst wenn *netah* an irregular form für *nîtah* wäre, wie könnte der Nominativ *netah san* im Sinne von *nîte satî* gebraucht sein (vgl. das oben p. 285 zu 5, 1 Bemerkte)! Bei so verderbten Stellen ist es jedenfalls allemal besser, einstweilen auf ihr Verständniß zu verzichten, als solche monstra zu Tage zu fördern. Die Vergleichung mit *Çâkh. çr. 12, 19, 2 ahâ denasann avicetanâni, yajnâ denasann apurogavâsah* hätte indeß Haug zum Wenigsten die ja auch schon aus der Erklärung des Ait. Brâhm. selbst nahe liegende Conjectur *yajnâ* für *jajnâ* an die Hand geben können. Was in dem *denasann* oder *netasann* verborgen sein mag, ist mir freilich auch noch nicht ganz sicher. Man könnte darin etwa eine Form der *ṽ nas* zusammenkommen, sich vermischen, vermuthen (etwa *nfnasann*), „die

Pag. 439 (6, 86). Daſs âhanas, âhanasya: penis bedeuten sollen, ist an den Stellen, wo diese Worte vorkommen (s. Petersb. Wörtl.), rein unmöglich: als feminin erscheint âhanas z. B. Rik 2, 18, 1: tad âhanâ abhavat pi-pyushi payah, so ward er (soma) zu einer milchstrotzenden üppigen (Maid oder Kuh): âhanasya vâdin Çat. 9, 8, 1, 24 ist einfach Zotenreißer, vgl. auch hiefür die Angaben des Petersb. Wörtl. Wie ghana drall, jaghana der (dralle) Hintere, janghâ der (dralle) Schenkel, so hat sich auch âhanas aus /han in der Bedeutung von samhata prall, feist, geil entwickelt. (Anders Fick bei Benfey Or. und Occ. 3, 265.)

Ibid. und pag. 440 nicht: „for he just spoke such (words) as are to be regarded as the speech containing the most excellent semen (!)“, sondern: „er hat eben eine höchst schmutzige Rede geführt (daher die Reinigung durch den dâdhikrî-Vers und die pâvamânî-Verse nöthig)“.

Pag. 440 (6, 86). Daſs unter den von Indra und Brihaspati bekämpften adevîr viçah, asuraviçam, asurya varṇa „the Zoroastrians“ gemeint seien, ist keineswegs „beyond any doubt“, wie Haug annimmt! Zunächst frägt es sich doch erst noch, ob der Kampf überhaupt sich auf irdische oder auf himmlische Verhältnisse bezieht: und, ersteres angenommen, haben dann die „Zoroastrians“ doch wahrlich nicht mehr Ansprüche, dabei gemeint zu sein, als sonstige irdische Feinde, sei es ârischen, sei es un-ârischen Stammes. — Die Worte: asuraviçam ha vai devân abhy udâcârya (Locat.) âsît sind übrigens grammatisch nicht recht klar. Man möchte: ndâcâry âsît lesen (zu asuraviçam als Subject gehört ein Neutrum als Prädicat).

Pag. 442 (7, 1) nicht: „to the Gṛihapati who gives a

feasting“, sondern: „dem, der dem grihapati die Fastenspeise darreicht“. grihapateḥ ist von vratapradasya abhängig, nicht damit koordinirt. Ebenso die nächsten Worte: „dem, der der Gattinn des grihapati die Fastenspeise darreicht“, nicht: „to the wife of that Grih. who gives a feasting“. — Ferner nicht: „which is to be divided by the Grih.“, sondern: „der G. lasse (seinen Theil) übrig“. — Nicht: „to wives“, sondern: „den (anderen) Frauen (sei es des Opfernden, außer dessen Hauptgattinn bhāryā, oder den Frauen der Priester)“. — Nicht: „the skin belongs to him (the Subrahmanyā) who spoke oṃvāḥ antyām (to morrow at the soma sacrifice)“, sondern: „das Fell dem, der die morgen - stattfindende - sutyā (Compositum) angesagt hat“, d. i. also dem somapravāka, der das bevorstehende soma-Opfer in der Umgegend proklamirt, damit die dazu nöthigen Priester sich zur Priesterwahl einstellen, vergl. sarvā diṣo 'cvarathāḥ somapravākā vidhā-

2, 1. 18, *ajāyanta ṛigvedaḥ* und *eva ṛigvedāt* 5, 32, *asya ṛi-*  
*cam* 3, 7 (zweimal), *nāma ṛik* 3, 30, *ca ṛik* *ibid.*, *eva ṛicā*  
 4, 7<sup>1)</sup>, *bhagāya*<sup>2)</sup> *ṛitam* 1, 26, *iva ṛitvijah* 3, 46, *anvārab-*  
*dhāya ṛitvik* 8, 10, *Viriphitaśya ṛiṣeḥ* 5, 4. 5, *sarpaṛiṣiḥ*  
 6, 1, *etena ṛiṣayah* 6, 30 (dreimal), *Bharatarīṣabha* 7, 17  
 (*ṛiṇotana Rīṣabho* *ibid.* gehört nicht recht her, da *ṛiṇo-*  
*tana* am Ende des *pāda* steht). Ebenso erscheint auch *a*  
 mit *ṛi* nur als *a ṛi*, so: *yathāṛiṣi* 2, 4. 4, 36, *prathamā*  
*ṛik* 3, 35, *pitā ṛibbūn* 6, 12, *yathā ṛiṣabham* 6, 18. 21. 23.

Pag. 444 (7, 2) *enāni sarvahunti juhuyāt* ist nicht: „one  
 ought to sacrifice them all“, sondern: „man opfere sie  
 vollständig, auf einmal ganz“.

*Ibid.* *abhivānyavatsāyāḥ* übersetzt Haug richtig mit:  
 „of a cow to which another (as its own) calf has been  
 brought (to rear it up)“, sucht darin aber kurioser Weise  
 die Wörter: *abhi vā anya* (!), wie sich aus seiner Note  
 auf pag. 456 ergibt: that *vā* can form part of a com-  
 pound, the word *abhivānyavatsā* proves (!). *abhivānya*  
 ist indessen, ebenso wie *apivānya* und *nivānyā*, Part. Fut.  
 Pass. des Caus. von *√ van*, lieben, begehren. Ein Blick  
 in das Petersb. Wörterb. würde Haug vor diesem lapsus  
 gesichert haben. In Goldstücker's Diet. wird freilich,  
 dieser höchst einfachen Erklärung ungeachtet, die Etym.  
 des Wortes als doubtful bezeichnet, und dasselbe, auf  
 Grund von Sāyana's Erklärung, als perhaps aus *abhivā*  
 (i. e. obtained) und *anya* bestehend angegeben. (Weshalb  
*apivānyavatsā* a less correct reading sein soll, erhellt nicht:  
*√ van* kann mit *api* so gut wie mit *abhi* komponirt wer-

<sup>1)</sup> In Composition indess verschmelzen *a* und *ṛi*, so in *pañcarea*, *daṇḍarea*  
 6, 10, *pañcadaṇḍarea* 7, 16, *ardharcaṇḍa* 6, 2. 24. (Mit *tri* erscheint sie als  
*trica* z. B. 6, 7.) <sup>2)</sup> freilich am Ende eines *pāda*.

den.) Jedenfalls ergibt sich übrigens aus dem von Goldstücker mitgetheilten Worten Sâyana's, daß dieser an Haug's Erklärung unschuldig ist, denn er sieht in abhivā die *ṽ* vā, nicht die Partikel vā.

Ibid. nicht: „till the ashes shall have been collected“, sondern: „bis zum Herbeischaffen der Gebeine“ (ā çarirāṇām āhartos): vgl. Çat. 12, 6, 1, 13.

Ibid. Statt parṇaçarāḥ śhaṣṭis (so auch ABC) ist zum Wenigsten p. śhaṣṭim zu korrigiren. Ein Thema parṇaçar sodann ist höchst auffällig: sollte etwa parṇasadaḥ (Acc. Plur., Sitz der Blätter=Stiel) zu lesen sein? s. Çāṅkh. 12, 23, 13. Die anderen Texte, welche diese Ceremonie behandeln, haben als entsprechendes Wort: palāçavṛintāni Çāṅkh. 4, 15, 19. Kāty. 25, 2, 15., palāçatsarūṇām Kauç. 83.

Pag. 445 (7, 2) wenn viṇçe (dual) zur Bezeichnung von  $2 \times 20 = 40$  genügt, so sollte auch pañcāçe für  $2 \times 50 = 100$ , und pañcaviṇçe für  $2 \times 25 = 50$  genügen: es

nicht als parenthetischer Nebensatz gefaßt werden (etwa wie zu 5, 1 p. 318 bhavantah, oder zu 6, 26 p. 438 netah san), sondern ist Subject des ganzen Satzes.

Pag. 449 (7, 7) nicht: „with the fire of a general conflagration in the village“, sondern: „mit Feuer aus dem Dorfe“, grâmyenâgninâ. Die specielle Bedeutung, die Haug dem Worte giebt, kommt zwar Kauç. 133 vor, hier indessen liegt keine Nöthigung vor, sie anzunehmen, vergl. Çat. 12, 5, 1, 14. Kâty. 25, 4, 80. Çânkh. 3, 4, 4.

Pag. 450 (7, 7) nicht: „he shall catch the fires with the Aranis (!)“, sondern: „entweder nehme er sie in die beiden arani auf“. Dies ist ein terminus technicus (sonst freilich stets: aranyoh, nicht: arañî), wenn Jemand von Hause, resp. von seinen Feuern fortgehend, dieselben, durch Heißmachen der beiden arani darin, unter Recitirung von Vs. 3, 14 in diese auf, resp. in ihnen (z. B. nach dem Opferplatze) mit sich fort nimmt: aranyor agnî samârohya Çat. 12, 4, 8, 10. 4, 1. 5, 2, 1. 13, 6, 2, 20, aranishv evâ 'gnînt samârohya 4, 6, 8, 8, ohne aranyoh Kâty. 7, 1, 36: auch samârohya allein genügt, so Kâty. 5, 3, 1 (pratapanenâ 'ranyor ârûdhau kṛtvâ schol. und s. paddh. pag. 451, 21), 25, 3, 9. Vgl. auch noch Çânkh. çr. 2, 17, 1–5. grihya 5, 1 (pravatsyann âtmann aranyoh samidhi vâ 'gnim samârohayati) und von dem in den Wald Gehenden âtmann agnî samârohya Çat. 13, 6, 2, 20. Kâty. 21, 1, 17.

Pag. 455 (7, 9). Von den hiesigen drei Manuskripten haben AC. richtig manushyân iti (doch in C. mit einer Marke über dem n), nur B. hat manushyâ iti (was wohl, s. Pet. W., aus irrigem manushyân iti hervorgegangen ist). Die Worte der Note: „from reasons who are not culpable“ sind irrig, der anaddhâpurusha ist schuldbar.

Ibid. nicht: „but he must discharge the duties towards his parents. But whereas the sacred tradition enjoins sacrifice, let him bring the soma sacrifice“, sondern: „um deine Schuld gegen Vater und Mutter zu erfüllen, opfere du! Nach diesem Spruche ist (dies) die Lehre“ (: hiermit erst schließt der Vers). Darum soll er ein soma-Opfer opfern lassen“.

Pag. 456 (7, 10) nicht: „in what way does he offer his (daily) burnt offering when his wife dies, after he has already entered on the state of an Agnihotri, his wife having (by her death) destroyed the qualification for the performance of the (daily) burnt offering“, sondern: „stirbt nach dem Eintritt (des Mannes in den Stand eines agnihotrin dessen) Gattinn, oder wird sie (sonst wie von ihm) verloren, wie kann er dann das agnihotram opfern, das agnihotram?“ Die emphatische doppelte Setzung des letzteren Wortes kehrt in ganz gleicher Weise weiter unten wieder: *anatrîko 'gnihotram katham agnihotram inhoti*.



Pag. 457 (7, 11). Zu den eigenthümlichen Corruptelen dieses §, im Vergleich mit Çāṅkh. Br. 3, 1, s. meine Abhandlung über das Jyotisham p. 60. 61. Der Eingang ist von Haug sehr willkürlich verändert. Nicht: „they say, if an Agnihotri who has not pledged himself by the usual vow, makes preparations for the performance of the Full and New Moon sacrifices, then the gods do not eat his food. If he, therefore, when making his preparations, thinks, might the gods eat my food (then they eat it)“, sondern: „Nun sagt man. Warum er am Neumond und Vollmond der Fastenordnung sich unterzieht (das ist wie folgt). Die Götter essen nämlich nicht die Opfergabe eines, der sich nicht geweiht hat. Darum fastet er, in dem Wunsche: möchten doch die Götter meine Opfergabe genießen“. — Sodann ist pûrvâm paurnamâsîm nicht: „on the first part of the New Moon (soll heißen: Full Moon) day“, und uttarâm nicht: „on the latter part“, sondern es sind damit die beiden Tage <sup>1)</sup> gemeint, welche je für Vollmond, resp. Neumond in Rechnung kommen, s. Çāṅkh. çr. 1, 8, 8—6 (Jyotisha pag. 62).

Pag. 459 (7, 12). Die Worte: âhârayed ity evâhuḥ sind ausgelassen. — Nicht: „of these fires the Dakshina Agni provides (the feeder) best with food“, sondern: „is the most greedy after food“, annâdatamaḥ.

Pag. 460 (7, 12) nicht: „how can he be near his sacred fires“, sondern: „wie kann er seine Feuer bedienen (pflegen)“ upatishṭheta (ein solenner Ausdruck hiefür). — Ferner, nicht: „for by keeping silence they aspire after for-

---

<sup>1)</sup> Goldstücker Dict. unter amāvāsyâ pag. 364 b versteht unter dve amāvāsyâ Çatap. 2, 4, 4, 6 the two cakes (!), part of the oblation at the amāvāsyâ-sacrifice (!).

tune“, sondern: „schweigend erwartet man Höhere“ (so er den Augenblick, wo er seine Feuer wieder begrüßen kann).

Pag. 461 (7, 13) nicht: „thus people talk of them“ (avadâvadah, pronouncing a blame), sondern (s. Roth diese Stud. I, 488): „er (der Sohn) ist eine tadellose Welt“. Streiter (diss. de Sunâṣepo Berl. 1861) pag. 25: hic est mundus gloriosus: a-vadâvadah, nicht avadâ-vadah. — Ibid. nicht: „his wife is only then a real wife“, sondern: „das Weib ist nur dann wirklich Weib“. taj jâyâ ist nicht Compositum, sondern tad ist Adverbium.

Pag. 462 (7, 18) statt ha smâ akhyâya (Haug p. 179), wie auch ABC. und Müller lesen, ist wohl hâ 'smâ, d. i. ha asmai zu lesen.

Pag. 463 (7, 14). Die Note: „the words ajnatavai and apatsatavai are a kind of infinitives“ (!) ist um so kurioser, als die Uebersetzung dieser Worte durch: have now

ibid. nicht: „the Kali is lying on the ground, the ara is hovering there, the Tretâ is getting up, the happens to walk“, sondern (s. Streiter pag. 27): (auf dem Lager faul hingestreckt) Liegende ist dem (-Alter) gleich, der sich (um aufzustehn) Zusammen- de dem Dvâpara, der (vom Lager) Aufstehende der , der Wandernde erlangt das Kṛitam“. So auch er (Anc. S. Lit. p. 412). Die Wörter: kali etc. sind ch nicht Subjekt, sondern Prädicat, und sind ferner nicht als Namen der Würfel, sondern als die der lter aufzufassen, s. Mann 9, 303: kaliḥ prasupto bhavati, grad dvâparam yugam | karmasv abhyudyatas tretâ, ans ta kṛitam yugam ||. Haug's Note ist völlig un- und verkehrt.

Pag. 465 (7, 15) nicht: „Varuṇa then explained to the the rites of the Râjasûya sacrifice, at which he (wer?) ced the (sacrificial animal) by a man“, sondern: „ihm Varuṇa) sagte er (der König darauf) jenes Râja- .Opfer an: dabei (dann) nahm er diesen Mann als rthier“.

Pag. 466 (7, 16). Statt niniyoja (! so auch ABC.) ist lāṅkh. 15, 21, 8 offenbar niyuyoja herüberzunehmen. — upākṛitâya fehlt in der Uebersetzung. — ibid. nicht: itar rules over the creatures“, sondern: „Savitar cht über alle Gewährungen (prasavânâm)“, s. oben 2 und vgl. den solennen Spruch: devasya tvâ savituḥ ve.

Ibid. Die Worte: uttarâbhir ekatrinçatâ (d. i. mit 1, 24, 6—25, 21), uttarâbhir dvâviṇçatyâ (mit Rik 1, 26 1, 12) etena sūktenottarasya ca pañcadaçabbhir (d. i. Rik 1, 29 und 1, 30, 1—15) sind für das damalige Be-

stehen einer mit der jetzigen Reihenfolge des Rik-Textes völlig identischen Aufeinanderfolge der betreffenden Hymnen beweisend und daher von hohem Werthe.

Pag. 467 (7, 16). Statt des ersten vipâço mumuce ist entweder geradezu aus Çāṅkh. 15, 22, 11 nitarām pâço herüberzunehmen, oder vi pâço zu trennen, vi resp. zum Verbum gehörig, das Subjekt somit pâçah. Bei dem zweiten vipâço mumuce dagegen ist vipâço bahuvrîhi und Çunah-çepah als Subjekt zu suppliren.

Pag. 467 (7, 17) nicht: „thou art now only ours; take part in the performance of the particular ceremonies of this day“, sondern: „du eben magst uns nun dieses Tages Schlufs (samsthâm) schaffen“, d. i. die Vollendung des Opfers ist gestört durch dich, deine Sache ist es also, dieselbe herbeizuführen. Zu samsthâ Schlufs, Vollendung, s. 2, 29 (wo Haug: a stand still!) 3, 29 (wo Haug richtig: the completion). 6, 3 (Haug: a stop). Çatap. 3, 1, 3, 6.

um ihn streitende Parteien. Vergl. *apa yushmad akramin nâ 'smân upâvartate vihvayâmahai* Ts. 6, 1, 6, 6, *iho ced âgân mainâm abhîshaheva naishta vihvayâmahâ tâm iti vyahvayanta* Çatap. 3, 2, 4, 4., *tâm yathaivâ 'do devâḥ | vyahvayanta gandharvaiḥ sâ devân upâvartata* ibid. 22. — ibid. nicht: „I blot out this stain! one hundred of the cows shall be thine“, sondern: „ich bitte dich um Verzeihung dafür<sup>1)</sup>: mögen die Hunderte von Kühen zurückgehen“ (an ihren Eigner). Die *√ hnu* (Cl. 2, so auch hier Çâṅkh.) mit *ni*, im *âtmanepad.*, bedeutet in den Brâhmaṇa: sich vor Jemand (Dat.) mit etwas (Accus.) verbergen, sich seinem Blick (Zorn) damit entziehen, ihn um Verzeihung, Schonung dafür bitten (*kshamâpayâmi* schol. zu Çâṅkh.) — Auch der Schluß des §. (p. 469) ist irrig übersetzt, und die in der Note mitgetheilte (an Sâyana sich anschließende) Uebersetzung Müller's die einzig richtige: so auch Streiter p. 30. 43.

Pag. 469 (7, 17) statt: *saṃjnânâneshu vai brûyât* (so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 25, 6 die Lesart: *saṃjânâneshu vai brûyâḥ* wohl geradezu herüberzunehmen.

Pag. 470 (7, 18) nicht: „you shall have the lowest castes for your descendents“, sondern: „eure Nachkommenschaft soll die Enden (Gränzen) als ihr Theil erhalten“. *bhakshîṣhta* kann gar nicht 2. pers. Plur. sein, sondern ist 3. pers. Singl. Prec.: *pratyantadeçavâsinî bhaviṣhyati*, schol. zu Çâṅkh. (wo noch dazu der Singular an-

---

<sup>1)</sup> Ein Hinweis auf Manu 10, 105, wo charakteristisch genug Aṣṭagarta von aller Sünde freigesprochen wird, weil er aus Hunger seinen Sohn zu tödten sich angeschickt habe, wäre übrigens hier von Haug's Seite wohl am Platze gewesen. Diese Entschuldigung selbst ist lahm genug, trifft nämlich doch höchstens für den Verkauf des Sohnes zu, aber nicht mehr für das Binden und Schlachten desselben.

tam) a. Streiter pag. 31. 43. Auch udantyâ bahavaḥ .. dasyûnâm bhûyishṭhâḥ ist demgemäÙ nicht: „many of the most degraded classes of men, the rabble for the most part“, sondern: „viele auÙerhalb der Grâenzen Wohnende, die Meisten der Feinde (feindlichen Stâmmen)“. — ibid. nicht: „all the true sons of Viçvâmitra, who forthwith stood with Devarâta, were blessed with wealth“, sondern: „alle diese Söhne des Viçvâmitra gehorchten zusammen einträchtig und mit Liebe (Freude) dem Devarâta“.

Pag 471 (7, 18) nicht: „therefore any king who might be a conqueror although he might not bring a sacrifice, should have told the story of Çunaḥçepa“, sondern: „denn wenn ein König nicht siegreich ist, so lasse er sich, auch wenn er nicht (das râjasûyam) opfernd ist, (doch wenigstens) die Geschichte des Çunaḥçepa erzâhlen“. Es ist nâmlieh zu lesen: yo râjâ 'vijitî syâd (schol. zu Ç  kh.

Ibid. nicht: „when Âditya requested in this way goes northwards, saying: Yes, it may be so, I grant it“, sondern: „wenn dann die Sonne, (so) gebeten, immer höher aufgeht, so sagt sie damit (so ist es, als ob sie damit sagte): ja, so (sei's), ich gebe (es dir)“. uttarâm hat hier nichts mit dem Norden (úttarâ) zu thun, sondern ist der Comparativ des adverbial gebrauchten ud (an den udyantam Âdityam ist jene Bitte gerichtet), wie dergl. Bildungen in den Brâhmaṇa überaus häufig sind, vergl. abhitarâm immer näher Ait. Brâhm. 3, 44. Çatap. 1, 5, 2, 6, nitarâm immer niedriger Çâṅkh. gr. 15, 22, 21. 7, 20, 10, dasselbe und anudâyitatarâm immer weniger aufsteigend Çâṅkh. Brâhm. 15, 4, nîcaistarâm immer niedriger Ait. Br. 3, 24. Kâty. 7, 2, 31. Çâṅkh. g. 4, 16, çanaistarâm Ait. Brâhm. 3, 46, parastarâm Çatap. 3, 4, 2, 3, Pañcav. 17, 14, 8, pratitarâm Çatap. 1, 5, 4, 5. 2, 2, 2, 12, vitarâm Çat. 1, 4, 1, 23. Vgl. die superlativen Formen pratamâm Çatap. 5, 4, 3, 11. Ait. Br. 1, 9. 2, 47, jyoktamâm Ait. Br. 2, 8, nedishṭhatamâm Çat. 3, 1, 1, 5. 5, 2, 1, 6, pratyakshatamâm 4, 2, 1, 26. 5, 5, 6 etc. (Ait. Brâhm. 4, 20 hat ° tamât). Im Âçv. g. 1, 10, 17 findet sich pratyaktarâm mit ä.

Pag. 474 (7, 21). Der Machtspruch: ishṭa means only „what is sacrificed“ and âpūrta „filled up to“, welchen Haug thut, um die traditionelle Erklärung des Wortes ishṭâpūrta aus √ yaj (so schon Çat. 13, 1, 5, 6) zu begründen, vermag der richtigen Erklärung desselben aus ishṭa, von √ ish mit gedehntem Auslaut, und pūrta (s. Petersb. Wört. s. o.) keinen Eintrag zu thun. Was die Dehnung der zweiten Silbe betrifft, so wird dieselbe durch den padapâṭha der Ts. anerkannt, s. Ts. 3, 3, 8, 6 ishṭa-pūrtena und wenn in 4, 7, 13, 5. 5, 7, 7, 2 die Trennung ishṭâ-pūrte stattfindet, so ist die Beibehaltung der Länge vor dem

avagraha wohl nur ein Fehler der Handschrift: jedenfalls lautet auch hier das zweite Glied nicht: *âpûrta*, wie denn auch das Ait. Br. selbst im Verlauf, hier wie 7, 21, nur *ishtam pûrtam* hat, nicht *ishtam âpûrtam*.

Pag. 475 (7, 22) nicht: „Sujâta, the son of Arâbha, said, that it is optional for the king to perform (besides the ceremony mentioned in 21) the two invocation offerings called *Ajîtapunarvanya*“), sondern: „in Bezug hierauf sagte Saujâta, Sohn des Arâbha: nicht-Wiedergewinnung des Verlorenen wahrlich sind diese beiden *âhuti* (die in 21 geschildert)“, d. i. sie können das Verlorene nicht wiederbringen. Der Text hat nicht *vâ*, sondern *vai* (*vâ etat*), und wenn er auch *vâ* hätte, so könnte dies doch im Brâhmana-Styl nie heißen: *it is optional*. Diese elliptische Verwendung des *vâ* (wobei nur die eine von zwei Möglichkeiten namhaft gemacht ist) gehört nur dem *sûtra*-Styl an, vgl. oben p. 308.



Uebersetzung: „thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)“ ist ganz und gar verfehlt.

Ibid. nicht: „does not forsake“, sondern: „does not hurt“, na pariñinâti (kann ihm nichts anhaben, schaden). — Am Schluss (pag. 476) hat Haug das doppelte eva, nach ishtâpûrtasya und nach ete, ganz übersehen (er schiebt: „also“ ein!): „nur dies ist die nicht-Beeinträchtigung (d. i. die volle Sicherung) des ishtâpûrta, nämlich diese beiden âhuti: darum sind nur diese beiden zu opfern“ (nicht die in 21 gelehrten beiden, welche nicht die Kraft haben, das jîtam, Beschädigte, Beeinträchtigte wieder herzustellen).

Pag. 476 (7, 23). In der Ueberschrift fehlt: not vor: lose (he must not lose).

Pag. 477 (7, 24). Gleich im Eingang ist dikshito „when inaugurated“ ausgelassen.

Pag. 479 (7, 25). Die direkte Uebersetzung von purohitasyâ 'rsheyânâ durch: with the name of his house priests ancestral fires hielt ich erst für einen Druckfehler für: ancestral sires. Die stete Wiederholung des Ausdrucks indessen und Haug's Note zeigten mir bald meinen Irrthum. In der That aber wäre dies die einzig richtige Uebersetzung gewesen. Dafs nämlich, um zunächst bei der von Haug herangezogenen Stelle des Âçval. gr. stehen zu bleiben, zu ârsheyân in yajamânasyârsheyân prâvṛiṇte eben nicht agnîm zu ergänzen ist, ergibt sich schon aus dem einfachen Umstande, dafs der Text koordinirt damit die Worte: râjarshîm vâ râjnâm aufführt, wo denn auch Haug übersetzt: (if the sacrificers happen to be Kshatriyas or Vaiçyas he mentions the fires of the Rishi-

Ancestors of their purohitas) or the princely Rishis<sup>1)</sup>: es müßte dann doch wahrlich sonst auch hier ein Wort stehen, welches sich mit the fires of the princely Rishis übersetzen liesse. Da dies nun aber einmal nicht geht, so ergiebt sich auch für ârsheyân dieselbe Auffassung, wie für râjarsîn, als nothwendig, es ist auch dazu resp. rishin oder etwa pûrvajân zu ergänzen (s. Harivâmin im schol. zu Kâty. p. 242, s). Noch klarer sodann ergiebt sich dies aus anderen Texten, wo wir bei der gleichen Gelegenheit gar nicht das Mascul. ârsheyân, sondern das Neutrum ârsheyâni vorfinden, wobei denn begreiflicher Weise an die Ergänzung von agnî in keiner Weise gedacht werden kann, und wozu die scholl. vielmehr apatyâni (schol. Kâty. p. 242, s) oder nâmadheyâni (ib. 246, s) ergänzen: so Kâty. 3, 2, 7 yajamânârsheyâny âha (und in s folgt yâvanto vâ mantrakṛitaḥ, womit denn doch wahrlich auch nicht die Feuer der Ahnen gemeint sein können!), ebenso Çankh.

nügend mit Brennholz versehen und mit Ghee (dem *ntta-râghâra*) getränkt ist, handelt es sich darum, die Götter herbeizuholen. Es ist dies das Amt des hotar, den der *adhvaryu* nunmehr dazu beruft (*pravṛiṣṭe*). Um ihm aber dies wichtige Amt zu erleichtern, richtet sich die Bitte zunächst an agni, den göttlichen hotar: *agnir devo daivo hotâ devân yakshad vidvânç cikitvân*, und um dieser Bitte bei agni mehr Eingang zu verschaffen, wird er daran erinnert, wie er dies Amt schon bei früheren Gelegenheiten verrichtet habe, und er resp. darum gebeten, es wieder ebenso zu machen, wie damals bei (dem Opfer des) Manu, bei Bharata, bei NN, bei NN, *manushvad* (= *Manor yajne Çat. 1, 5, 1, 7*), *bharatavad*, *amuvad*, *amuvat*, für welches NN. denn der *adhvaryu* aus dem Kreise der *ṛishi*-Ahnen des Opfernden drei (oder fünf etc.: die Zahl differirt, s. im Verlauf) Namen zu nennen hat, die zu einander im Verhältniß von Vater, Sohn und Enkel stehen (*parastâd arvâk, pitaivâ 'gre 'tha putro 'tha pautrah*). Die Formel geht dann noch weiter fort, und erst in den Schlussworten wird der Name des wirklichen, menschlichen hotar genannt, der dadurch erst wirklich zum hotar wird (bis dahin war er noch *ahotar Çat. 1, 5, 1, 18*). Es theilt sich somit die Handlung in drei Theile, mit Sây.'s Worten (zu *Çatap. 1, 5, 1, 1*) in das *daivahotr-ârsheya-mânushahotrîṇâm varanam*, und werden resp. die Worte *ârsheyam pravṛiṣṭe* (*Çat. 1, 5, 1, 9*) von Sâyana durch *ṛishṇâm sambandhinam adhvaryur hotâram vṛiṣṭe* erklärt. Ausser dieser durch den *adhvaryu* zu recitirenden *pravara*-Formel giebt es nun aber noch eine andere Fassung derselben, welche schon früher, nämlich unmittelbar nach den *sâmidheni*-Versen, und zwar, wie diese, durch den hotar selbst recitirt wird. Sie

ist ausschließlich an agni gerichtet und beginnt <sup>1)</sup>: agne mahāṇ asi brâhmaṇa bhârata deveddho manviddhaḥ. Zwischen bhârata und deveddho nun sind hier die Namen der drei (resp. fünf etc.) ṛishi-Ahnen ebenso wie oben, aber in patronymischer Form, resp. im Vocativ, als Beisatz zu agne, einzufügen, z. B.: āṅgīrasa bārhaspatya bhâradvāja, d. i. „o du agni, der du dem Ängiras, (dessen Sohne) Bṛihaspati, (und dessen Sohne) Bharadvāja gedient hast“ (diene auch diesem Opfernden). Oder: vāsishṭha çāktya pārāçarya „du, der du dem Vasishṭha, (dessen Sohne) Çakti, (und dessen Sohne) Parāçara gedient hast“. Hier ist der Punkt, aus welchem heraus sich Haug's irrige Auffassung des Wortes ārsheya an unserer Stelle entwickelt hat <sup>2)</sup>. Dasselbe ist aber hier wie in allen den Stellen, wo sich die Worte: ārsheyam pravṛiṇṭe finden, einfach nur als collectives Neutrum zu fassen, in der Bedeutung von: Ahnenreihe. Die Zahl der zu nennenden Glieder

sich dies nach der Zahl der mantrakrit, die dem Geschlecht des Opfernden angehören, Kâty. 3, 2, 8 und Âpastamba im schol. dazu: nur diese gelten als rîshi. Man sollte hienach meinen, daß aus diesem Brauche feste genealogische Listen hervorgegangen sein müßten, und in der That sind uns auch dergl. Listen mehrfach erhalten, dieselben differiren aber unter einander auf das Aeußerste<sup>1)</sup>: die älteren sind kurz, je später aber je länger erscheinen sie, und natürlich auch je abweichender. — Es gilt nun übrigens diese ganze Einrichtung überhaupt nur für die Brâhmaṇa, die beiden anderen Kasten berufen den hotar stets mit der Ahnenreihe ihres Hauspriesters (purohita), nicht mit den Namen ihrer eigenen Ahnen. Nur die Könige machen eine Ausnahme, insofern bei ihnen die Anführung eigener Ahnen, falls dieselben zu den rîshi, resp. mantrakrit gehören, wenigstens erlaubt ist: unsere Stelle indessen hier z. B. legt auch ihnen die Verpflichtung auf, sich nur der Ahnenreihe ihres purohita zu bedienen, und zwar eben nicht blos beim hotri-pravara, sondern auch noch bei einer andern Gelegenheit, bei der dikshâ nämlich (Lâty. 1, 3, 18. Mânavam bei Müller pag. 387), wo der Opfernde nicht seine eigenen Väter (Vater, Großvater, Urgroßvater), sondern nur die seines Priesters nennen soll<sup>2)</sup>. Man sieht hieraus einestheils (was ja überhaupt aus diesen Abschnitten des Ait. Brâhm. hier zur Genüge klar wird), wie hochgespannt die Ansprüche

<sup>1)</sup> So bezeichnet z. B. auch eine Inschrift (im Journ. As. Soc. Beng. 1862 pag. 120) einen Mann gleichzeitig als sâvarṇyagotra und als bhârgava-cyâvana-âpnavâna-aurva-jâmadagnyeti pañcapravara, während das Sâvarṇi gotra, wie Hall dazu mit Recht bemerkt, nach Âçval. çr. 12, 11 nur drei Ahnen aufführt, und zwar bhârgava, vaitahavya und sâvetasa.

<sup>2)</sup> Haug hat Beides vermischt: von der pravara-invocation ist aber bei dieser zweiten Gelegenheit auch entfernt nicht die Rede, und die „Feuer“ haben in der betreffenden Formel (vergl. auch Kâty. 7, 4, 11. 16, 5, 23. Çat. 3, 2, 1, 39. 40) gar nichts zu thun!

der brahmanischen Hierarchie waren, und andererseits wird daraus eben erklärlich, wie unter solchen Verhältnissen der Sinn für historische Ueberlieferung in Indien so völlig abhanden kommen konnte, ja mußte.

Pag. 482 (7, 27). who endeavour to sully anothers fame ist denn doch eine etwas zu freie Uebersetzung von: 'pâtâyai vâco vaditârah „die da nicht-gereinigte (unreine) Rede sprechen“. — Ferner nicht: „o thou member of the vile Brahman brood“, sondern jedenfalls nur: „o thou vile member of the Brahman brood“, brahmabandho.

Pag. 483 (7, 28). abhyamañsta ist keineswegs: he had scorned, und Sây. ist durchaus nicht misguided, wenn er es mit: he killed übersetzt. Die √ man mit abhi heißt Jemanden nachstellen, und Haug selbst hat auf p. 220 (3, 84) anabhimânuka mit: he does not entertain any designs against . . (i. e. he does not kill them) übersetzt. Dazu stehen denn freilich die hiesigen Worte: „this can not mean (according to etymology): he killed“ in einem kuriosen Widerspruche.

Pag. 484 (7, 29) nicht: „thou wilt favour“, sondern: „du wirst befriedigen“, jinvishyasi. — âvasâyî ist nach dem Comm. (s. auch Petersb. Wörterb.) mit: hungry of eating food übersetzt, besser aber wohl als Nebenform zu âva-sâyî (überall-) wohnend aufzufassen. — Statt yathâ kâmaṁ prayâpyo ist yathâkâmaprayâpyo zu lesen, und muß dieses Part.F.P. Caus. allerdings wohl in reflexiver Bedeutung aufgefaßt werden (Haug: ready to roam about everywhere), da die sonstige Bedeutung hier nicht passen würde.

Pag. 486 (7, 30) richtig: they tilted over the (besser: these) soma cups, tatraitânç camasân nyubjan, was wir einstweilen ad notam nehmen (s. unten p. 328).

Pag. 487 (7, 31) nicht: „the Kshattrâ (ruling power) occupies (among men the same place as) the Nyagrodha among the trees; for the Kshattrâ are the royal princes, whose power alone is spread here (on this earth) as being alone invested with sovereign power“, sondern: „unter den Bäumen ist der nyagrodha Fürst (fürstliche Gewalt, kshatram), unter den Menschen der rājanya. Denn der kshatriya wohnt hier in (seinem) Reiche wie eingewurzelt gleichsam, wie feststehend (: ebenso der nyagrodha in der Erde)“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat. Ganz ebenso verkehrt ist die Uebersetzung einer analogen Stelle auf pag. 507 (8, 8).

Pag. 488 (7, 32) nicht: „and perform for the king (!) the several ceremonies preceding the eve of the festival just in the same way as the real soma is treated“, sondern: „sie verfahren mit den als Substitut dafür genommenen Früchten (prativeçaiḥ = pratinidhibhiḥ) bis zum Vorabend ganz nach dem Ritual des rājan (d. i. des soma).“ Es ist nämlich theils rājnas, nicht rājne zu lesen (rājna evāvṛitā), theils darunter nicht der König, sondern der soma zu verstehen. — Ob âvṛit hier schon die prägnante Bedeutung, wie in den sūtra hat, nämlich blos von dem Ceremoniell, mit Ausschluss der Sprüche gilt, ist ungewiss.

Pag. 489 (7, 32) nicht: „then they should make two parts of what is squeezed for the king (!), one is to be made ready for the morning libation“, sondern: „wenn sie dann Morgens den rājan (d. i. den soma) auspressen, theile man jeue (Früchte) in zwei Theile: die einen presse man (die andern lasse man fürs Mittagopfer)“. Der Text hat rājānam, nicht rājne, und ist darunter einfach wie eben der soma zu verstehen.

Pag. 490 (7, 33) „the drinking from the Traita cups“. Die Entdeckung dieses dem Ritual völlig unbekannten Namens, auf die sich Haug nicht wenig zu Gute thut (Sây. does not explain the term . . . , but we need not despair of making out its meaning) zerfließt einfach in Nichts. Die Worte des Textes: tad yatraitânç camasân sind nämlich einfach ebenso zu theilen, wie Haug selbst pag. 486 (ob. p. 326) die Worte: tatraitân richtig getheilt hat, in: yatra etân. Haug scheint dies übrigens auch selbst bereits gefühlt zu haben. Während er nämlich auf p. v. der Corr. zu vol. I. noch sagt: „the rare word *traita* appears to have been very early misunderstood“, und die Theilung: yatra etân (die auch Sâyana annahme) als: open to objection bezeichnet, weil „there is nothing in the preceding to which the demonstrative etânç might be referred“, ist in den Corrigenda zu vol. II. (pag. 537), unter Verweis auf die Corr. zu vol. I., der Rückzug etwas entschiedener angetreten: „my opinion on the Traita cups rests on a doubtful reading“. Nun wahrlich, nicht blos „doubtful“.

Pag. 491 (7, 33). Die einfachen Worte: „zuerst werfe er den einen dieser beiden (Halme) nach dem *vashaṭ*-Rufe mitten zwischen die *paridhi*-Hölzer unter Recitirung des Verses *dadhikrâvno*, der mit *svâhâ* zu schließen, den andern sodann nach dem *anuvashaṭ*-Rufe mit dem Verse *â dadhikrâḥ*“, sind von Haug sehr willkürlich auseinandergerissen und versetzt.

Ibid. when the priests then take the Soma cups, tad yatraitânç camasân, richtig! Dagegen auf p. 492 (3, 34) werden dieselben Worte wieder mit: when the priests put the Traita cups übersetzt!

Pag. 492 (7, 33) nicht: „he blesses the Camasa (i. e.



what he has drunk from it) to bear fruit“, sondern: „er begießt den Becher mit Wasser“, âpyâyayati. Haug's irrigte Uebersetzung dieses terminus technicus ist so auffälliger, als er auf der nächsten Seite die gerade auf unsere Stelle hier sich zurückbeziehenden Worte: samânam âpyâyanam camasasya richtig mit: the sprinkling of the cup with water (âpyâyanam) is the same as above (when the Traita [!] Camasa are emptied) übersetzt hat. Auch auf pag. 58 (1, 26) sind die Worte: râjânam âpyâyayanti richtig mit: they sprinkle the king (soma) with water wiedergegeben.

Pag. 493 (7, 84) nicht: „in this way he makes the immortal Pitaras enjoy the libations“, sondern: „so macht er die pitar unsterblich, als an den savana betheiligt“, denn jeder wird unsterblich, heißt es weiter, der an den savana Theil hat. Auch hat Haug selbst diese Stellung von amṛita (als zuzutheilendes Prädicat) im gleich folgenden Satze: the ancestors of a king who enjoys, when sacrificing, this Narâçansa portion (der Text hat nur: seine pitar) therefore become immortal, ganz richtig aufgefaßt, warum also nicht auch schon hier?

Ibid. nicht: „this portion (bhaksha) was told“, sondern, wie unmittelbar vorher richtig übersetzt, etwa: „this way of enjoying the Soma juice was told“.

Ibid. Die Worte: thence (this traditional knowledge) passed to . . . , thence to . . . thence to erwecken die Vorstellung, als ob jeder Folgende von dem Vorhergehenden diese Kenntniß erhalten habe. Davon ist aber gar nicht die Rede. Parvata und Nârada theilten sie allen den Genannten mit, nicht unter diesen wieder Einer dem Andern. — Statt Sârjaya (auch im Text pag. 192) ist Sârñ-

jaya (ABC) und statt Samacruta ist Sanacruta zu lesen, letzteres resp. als Sanahcruta zu verstehen (BC lesen geradezu so). Unmittelbar vorher liest A provâcâñih, was etwa in provâca Âñih zu theilen wäre, jedenfalls wenigstens eine lectio difficilior, als die auch von BC getheilte Lesart Haug's provâcâñih repräsentirt.

Pag. 496 (8, 1). Die Worte: tad idam rathantarap  
stutam âbhyâm pratipadannacarâbhyâm anuṣṭeati sind in  
der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 497 (8, 1) nicht: „this Pragâtha belonging to  
(all) Soma days“, sondern etwa: „he is appropriate for  
the ahina sacrifices“, so 'hnâm; ganz wie unmittelbar dar-  
auf die Worte: tâ ahnâm richtig mit: they are those  
appropriate for the Ahina sacrifices, im Gegensatz näm-  
lich zu dem danebenstehenden aikâhika (peculiar to the  
Ekâhas), übersetzt werden.

Ibid. nicht: „is appropriate to both the Sâmana, which

Pag. 499 (8, 3) nicht: „for the number 15 is strength, sharpness of senses, and power, the Kshattra is strength, the royal prince is might“, sondern: „der pañcadaṣa (stoma, der aus 15 Versen besteht) ist nämlich Kraft, Stärke, Tapferkeit, (und so ist auch) der rājanya Kraft, Herrschaft, Tapferkeit“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat, ebenso wie ojaḥ und vīryam, mit denen es ganz koordinirt steht, wie der gleich folgende Satz ojaśā kshatrena vīryeṇa bezeugt. — Auf pag. 501 (8, 4) ist dieselbe Stelle etwas anders, aber ebenfalls falsch übersetzt.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „is in direct relationship with the ancestral fire (!)“, sondern: „(das bṛihat ist daher diesem sūktam, weil beide von Bharadvāja stammen) gleichförmig (anpassend, auch) von Seiten der Abstammung“, ârsheyeṇa saloma, wörtlich: durch Abstammung gleichhaarig. — In der Erklärung des Wortes ârsheya durch bharadvājamunisambandhaḥ hätte sich Haug immerhin durch Sâyana können leiten lassen! saçiriskaḥ sodann (soll wohl saçiraskaḥ sein!) hat bei Sây. entfernt nicht den von Haug ihm untergelegten Sinn: „having a helmet, or turban“ (!), sondern, da er es ausdrücklich durch sampūrṇa erklärt, nur die Bedeutung von: „sammt dem Kopf“, d. i. „von Kopf zu Fuß, ganz, vollständig“, die diesem aus sa und çiras (mit ka als samāsānta), nicht aus sa und çiraska (so etwas muß Haug darin suchen!), bestehenden Worte oft genug zukommt, s. Çāṅkh. g. 1, 11, 2. Gobh. 2, 1, 16 (diese Stud. 5, 294. 297). — Was endlich saloman betrifft, so ist dies für das Ait. Br. keineswegs ein „obsolete term“, sondern ein in der Sprache der Brâhmaṇa überaus häufiger Ausdruck für: gleichförmig, passend, angemessen, s. Çat. 2, 1, 2, 1. 4, 2, 5, 14. 6, 2, 3. 5, 2, 5, 26. 12, 7, 2, 16 (gegenüber

von viloman), salomatvâyaiva Pañc. 11, 11, 8 (schol. sârūpyâya apachedâbhâvenaikarūpyâya). 13, 6, 2. 14, 6, 1 (schol. pûrvaiḥ stomaiḥ salomyâya, samtânâya).

Pag. 500 (8, 3) nicht: „there the Bribat Prishṭha is to be employed, for this makes it (the sacrifice) complete“, sondern: „da ist nur das bñibat als prishṭham zu verwenden: (denn) das ist erfolgreich“ (gedeihend).

Ibid. (8, 4) nicht: „this sacrifice should be the Ukthya which has 15 Stotras and Shastras“, sondern: „es sollte ein mit dem pañcadaṣastoma zu feiernder Ukthya-Tag sein“. Die 15 stotra und ṣastra nämlich sind ja dem ukthya stets eigen, aber die stotra können auch in einem andern, als dem pañcadaṣa stoma gefeiert werden (s. oben p. 229 n. 2), und der Text besagt eben, daß dies hier nicht der Fall ist. Auch kann pañcadaṣa gar nicht: „15 stotra und 15 ṣastra habend“ bedeuten, sondern dies würde in der Weise auszudrücken sein, wie es 4, 12 (und 3, 41) ge-

presents the Vaiçyas and twenty one the Shûdras“, sondern: „der aus 17 stotriyâ bestehende stoma entspricht den viç, der aus 21 bestehende dem çandra varṇa“. Auch wäre zu dieser sonderbaren Angabe wohl eine Erklärung am Orte gewesen. Dieselbe ist ziemlich einfach. In den den Brâhmaṇa eigenthümlichen Nebeneinanderstellungen der Götter, Metra, stoma, sâman, Kasten etc. (vgl. z. B. diese Stud. 1, 278. 8, 33. 38. 39. 53. 56. 64) nehmen der sapta-daça stoma und die vaiçya die dritte, der ekaviṇça dagegen und die çûdra die vierte Stelle ein: dies der Grund ihrer Gleichstellung.

Pag. 502 (8, 5) nicht: „and successive (!) helmets (!)“, sondern, wie Haug selbst auf p. 515 (8, 12) richtig übersetzt: „its [two] topboards and its [two] sideboards“. Warum nicht auch hier schon so? vergl. Goldstücker dict. unter abhisheka pag. 277 b. — Ferner nicht: „cords for binding“, sondern: „das Flechtwerk“ (Gewebe, tela, Schönborn pag. 19).

Pag. 503 (8, 5) nicht: „the little space within the Vedi is thus allotted to her, as well as the large (infinite) region outside“, sondern: „der Raum innerhalb der vedi ist ihr (der Erde) beschränktes Abbild, der Raum außerhalb derselben ist jene ungemessene Menge“: Schönb., huins terrae ea pars quae intra templum sita est terminis est circumscripta, ea pars quae extra templum est, immensam multitudinem significat.

Ibid. (8, 6) nicht: „kneels down with crossed legs, so that his right knee touches the earth“, sondern einfach (Schönborn): dextro genu inclinato, âcya jânu dakṣiṇam. Es wird diese Positur beim Sitzen allerdings sehr häufig erwähnt, nicht bloß für den „hotar principally“,

sondern sie ist die Regel bei allen upavishta-homa (Kât. 3, 7, 6). Die scholl. verstehen auch âoya allerdings als bhûman pâtayitvâ: in den Worten selbst liegt indessen dieser Sinn nicht, und wenn er sich auch demselben sekundär angeschlossen haben mag, für die Zeit der Ritualtexte ist er einstweilen wenigstens nicht beweisbar.

Ibid. Die Worte: to be a great ruler sind zu streichen, da ihnen im Texte nichts entspricht. — Dagegen ist pag. 504 (H, 6) pârameshthîya nicht mit: to reach the world of Prajâpati, sondern mit: zur höchsten Stellung, (Schönborn: ad summum imperium) und âtishthîya nicht mit: to live there for a long time, sondern mit: zum Obenanstehen (Schönborn: ad summam praefecturam) zu übersetzen. Denn parameshthin wird in den Brâhmana, ja noch in den sûtra (s. Gobh. 1, 1, 19), noch rein appellativisch gebraucht (z. B. parameshthitâp gachati ya evam veda Pañc. 19, 13, 1. 22, 15, 1); ist auch von Haug selbst

Ibid. nicht: „for the waters if not invoked take away . . ., but not (if they have been duly invoked)“, sondern: (er thut so) indem er denkt: mögen die Wasser diesem icht . . . wegnehmen“.

Pag. 505 (8, 7) nicht: „then he shall pronounce (when sprinkling) the sacred word bhûr“, sondern: „bhûr, so weit nur) möge er recitiren“, d. i. den Weibespruch schon mit bhûr schließen. — Unter dvipurusham ist besser nicht wie Sây. thut, s. Goldst. pag. 267 a) son and grandson, sondern der Opfernde und dessen Sohn zu verstehen, ebenso unter tripurusham er selbst, Sohn und Enkel, nicht Sohn, Enkel und Urenkel.

Pag. 506 (8, 7) nicht: „the Kshatriya who has the mantra recited with the addition of these sacred words, provides for another (not for himself)“, sondern: „er (der Priester) versieht dadurch einen Andern mit dem, was das All überragt“ (und das wäre zu viel des Guten, darum nehme er einen andern Spruch). atisarvena ist nicht: „by what is beyond the whole mantra“, sondern: „by what is beyond the whole Universe“, als Correlat zu dem vorhergehenden sarvâpti.

Pag. 506 (8, 7) s. oben p. 185—88. — Auch das Folgende hat Haug merkwürdig irrig aufzufassen verstanden. Es werden 14 Dinge, resp. Eigenschaften aufgezählt, die sich in Folge des Opfers von dem kshatriya entfernen und deren Wiedergewinnung in § 8 geschildert wird: 1 und 2) brahmakshatre (Dual., Haug trennt hier, wie auf p. 507, das Wort und faßt kshatre als Locativ (!): the Brahma which was placed in the Kshattra), 3—7) ūrg, annâdyam, apām oshadhînām raso, brahmavarcasam, 8) irâ, 9) pushtîḥ. Haug faßt irâpushtîḥ als Compositum: the thriving con-

sequent on food, aber in § 8 ist beides getrennt, irāyī tat pushtyai rūpam), 10) prajātiḥ, 11) kṣatrarūpam, die Herrschergestalt, in § 8 mit der surā verglichen, Haug: that peculiar form of the Kṣhatra (all that it comprises). Die folgenden drei (12–14): atho annasya rasaḥ, ośadhīnāṃ kṣhatram, pratishṭhā sind bei Haug gar nicht mehr zur Aufzählung gezogen, sondern als selbständiger Satz behandelt (1), wie folgt: „And as further regards the sap for (producing) nourishing substances (1) the Kṣhatra is the protection of the herbs“ (1).

Pag. 507 (8, 8) nicht: „the spirituous liquor represents the Kṣhatra and further the juice in the food“, sondern: „nun (der Grund) weshalb surā genommen wird. Sie (repräsentirt) die (feurige) Herrschergestalt und den Saft der Nahrung“. rūpam kann hier nicht wie sonst am Ende von Comp. die Bedeutung „stellvertretend, entsprechend“ haben, sondern kṣatrarūpam bezieht sich auf



(14) hinein“ sind bei Haug merkwürdig auseinandergerissen und verschränkt.

Pag. 508 (8, 8) weshalb die von Haug nach Sâyaṇa gegebene Uebersetzung des Verses: nânâ hi vâm (Vs. 19, 7) „does not appear to be the original meaning of the verse“, ist mir unklar. Der Vers ist ein reiner Ritual-Vers und kann gar keinen andern Sinn haben, wird auch eben speciell bei surâ-Libationen verwendet, s. Çatap. 12, 7, 3, 14. Kâty. 19, 2, 21. T. Br. 2, 6, 1, 4. Kâth. 37, 18.

Ibid. nicht: „he should think: the giver (the priest) of the goblet (!) (to be his friend) and give him (the remainder of) this (liquor). This is the characteristic of a friend“, sondern: „wen er für freigebig (gegen sich) hält, dem reiche er diese (die surâ, nachdem er selbst getrunken hat): denn dies ist das Zeichen eines Freundes (daß er sich freigebig zeigt)“. Schönborn: quem sibi fore largitorem putat.

Pag. 509 (8, 9) nicht: „he announces his descent“, sondern: „he speaks while descending“. pratyavarohanam ist Gerundium, nicht Accus. eines nomen appellativum.

Ibid. nicht: „finally he stands firmly through the universal soul (sarva-âtmâ which connects all the things just mentioned)“, sondern (Schönborn): „in fine toto corpore consistit“, sarvenâtmanâ pratitishṭhati. — uttarottarinîm ist nicht: continuous, sondern: evergrowing.

Ibid. nicht: „he then stands inclining his body“ (upastham kṛtvâ)“, sondern: „er sitzt, einen Schoofs bildend“.

Pag. 510 (8, 9) nicht: „as regards (the mantra): „I present a gift etc.“, he emits Speech by it. For the words: „I give“ implies that Speech is conquered

(recovered, after having been silent). „When S<sub>1</sub> recovered then (consequently) all this my perf<sup>o</sup> shall be completed“, having so thinking omitted he approaches the Âhavanîya and puts a stick in sonderu: „nunmehr (der Grund) weshalb er n Spruche: varam dadâmi die Rede (wieder) freilâß nämlich ist der Sieg (Höhepunkt) der Rede, daß e „ich gebe“. Was der Sieg (Höhepunkt) der E dem folgend möge dies mein Opfer zu Ende kom so denkend (sprach er so). — Nachdem er (so) d wieder freigelassen, steigt er wieder hinzu und Brennholz in den âhavanîya“. — vâcas ist nicht g objecti, sondern subjecti.

Ibid. Wie: sam veñkshvendriyena „become j the sharpness of senses“ bedeuten soll, ist räthselh<sup>ft</sup> einzig Richtige ist mit dem Pet. Wörtl<sup>b</sup>. unter ind intsva zu restituiren, s. Çat. 11, 5, 4, 5.

Pag. 511 (8, 10) nicht: „standing amidst both armies arrayed in battle lines“, sondern: „wenn die beiden Heere zusammenstoßen“. (senayoh samāyatyoh ist locativus absolutus). — Ibid. nicht: „turn towards this (north-east) direction: thy chariot should be turned thither; then to the north-west, south and east“, sondern: „steige auf! nach dieser Richtung hin wende sich dein Wagen, dann nach Norden, Westen, Süden, Osten“. — Ibid. nicht: „the śhattriya conquers the (hostile) army when he at the end . . .“, als Anfang eines neuen Satzes, sondern: „so siegt er jenes Heer. — Oder wenn er . . .“, da die ersten Worte noch zum Schluß des vorhergehenden Abschnittes gehören, der neue erst mit yady u beginnt. — Auch im Folgenden bei: „if he be turned out“ statt: „oder (wenn) wenn er . . .“ ist das u von yady u nicht berücksichtigt.

Pag. 512 (8, 10). Die Worte: uttarottariṇīm çriyam ārgrowing prosperity“ sind ausgelassen. — Ibid. nicht: „a goblet four times with melted butter and makes three (each consisting of four spoonfuls) offerings“, sondern: „er opfert mit einem Becher drei viermal-gemachte Libationen von Opferschmalz“. — Ibid. (resp. auch Note) nicht: „in the Prapada-Form“, sondern: „in Prapad-Form“. prapadam ist nämlich Gerundung von √ pad + pra, nicht Accus. eines Wortes prapad, das sich gleichzeitig auf das Hineintreten in die Formeln: bhūr brahma . . . mitten in die Opfersprüche hinein, wie auf das in den Formeln sich findende prapadyate „er tritt hinein“. Die Opfersprüche (Rik 9, 110, 1–3) sind eigentlich aus drei p. aus 12 + 8 + 12 Silben bestehend, werden

aber hier in zwei gleiche Hälften zu 16 Silben resp. mitten im Worte auseinandergerissen, um jemanden den Eintritt in ihre Mitte zu verstatten. Dies mag vielleicht auch in dem ersten Theile der von Ha Sâyana beigebrachten kârikâ stecken: jedenfalls enthält dieselbe (yâvadaksharasammitâḥ ist Composition den geringsten Hinweis darauf, daß: each syllable pāda is to be pronounced quite distinctly, was darin sucht.

Ibid. (8, 11) nicht: „bhûr, brahma, prâṇam (amṛitam (ambrosia) is such one (the name is re who seeks for shelter and safety“, sondern: „b das brahma, den prâṇa, das amṛitam tritt hier die in Heil und Schutz“. prâṇam ist Accusativ, nicht nativ, wo es ja Neutrum sein müßte!

Pag. 513 (8, 11). In der Uebersetzung der ersten ist riṇayânaḥ, etwa: „in persecution of their guilt

position ni hat resp. in dem Worte nicht die Bedeutung: nieder, niedrig, sondern die von: drinnen.

Ibid. nicht: „from such an army“, sondern „durch (mein) kampflustiges Heer“. So auch Schönborn. Die Worte: abhîtvaryâ senayâ sind nämlich theils Instrum., nicht Ablativ, theils gehören sie zum Vorhergehenden (zu jayâmi), nicht zum Folgenden (zu ishava richanti). — In Haug's Note aus Sâyana wird statt yuddhârthamudayuktâ zu lesen sein: yuddhârtham udyuktâ.

Pag. 516 (8, 12) nicht: „one should ascend the throne seat“, sondern: „er (Indra) bestieg den Thron“; der Text hat (auch bei Haug selbst pag. 202) ârohat.

Ibid. nicht: „the gods bestowed on him, by proclaiming him as universal ruler, universal rule“, sondern: „ihm, o ihr Götter! schreiet zu als samrâj, als sâmrâjya“! devâ ist Vocativ, und abhyutkroçata 2. pers. Imper. Sollte es, wie Haug will, 3. pers. Plur. sein, so müßte es wenigstens (der Mangel des Augments hätte nichts auf sich) abhyutkroçanta heißen, doch hätte das Âtmanepadam nicht die geringste Berechtigung.

Pag. 517 (8, 13) nicht: „a gold leaf“, sondern: „ein goldenes Sieb“. Der Text hat (auch bei Haug pag. 202) nicht: patreṇa, sondern: pavitreṇa.

Ibid. und pag. 518 (8, 14, im Ganzen fünfmal) nicht: „during thirty one days (!!)\", sondern: „während sechs mit dem pañcaviṇça stoma gefeierten Tagen“: shadbhiṇ caiva pañcaviṇçair ahobhiḥ. Haug's Erklärung ist ein grammatisches Unding. — Zu den: living creatures (chiefly beasts) für Satvatâm s. oben p. 254.

Pag. 518 (8, 14). Der Text hat nicht: Himâlaya, das ja ein ganz sekundäres Wort ist, sondern: Himavant. —

Haug's kuriose Auffassung des Wortes *virâj* an dieser Stelle als *without king* verstößt gegen den Zusammenhang: es ist geradezu widersinnig, dem Texte die Angabe unterzulegen, daß zu seiner Zeit die *janapada* der Uttarakuru und Uttaramadra zum *vairâjya*, d. i. „for living without a king“ eingeweiht worden sein, *abhishikyante*, und so geweiht, *abhishikta*, den Namen *vi-râj*, d. i. „without king“ geführt hätten. Auch würde die Grammatik für diesen Fall wohl die Form *virâtka* verlangen, vgl. *sparimâtka* Lâṭy. 4, 7, 11, *apurorukka* Çat. 4, 2, 8, 7. — Was den Umstand selbst betrifft, daß hier die „*janapada*“, in den andern Fällen nur die „Könige“ genannt werden, so könnte der Grund etwa der sein, daß von den mythischen Uttarakuru und Uttaramadra ein Jeder dem Brâhmanam als zu dem Titel *virâj*, d. i. *a very distinguished king*, berechtigt galt, eine Vorstellung, die in ihrem Verfolge nahezu auf dasselbe hinausläufe, was Haug im Sinne hat. Möglicher Weise aber ist auf

Pag. 519 (8, 15) nicht: „that he might cross (with his arms) the universe“, sondern: „er sei die Grenzen umschließend, umfassend“, samantaparyâyi, siehe Petersb. Wörterb.

Ibid. nicht (so auch Goldstücker pag. 278): „during all his life which may last for an infinitely long time, that he might be the sole king of the earth up to its shores bordering on the ocean“, sondern: „er erreiche die ganze (einem Menschen bestimmte) Lebenszeit, und sei einziger König der Meer-umflossenen Erde, von einem Ende bis zum andern Ende“. â 'ntâd â 'parârdhât (nicht â parârdhât, wie Sâyana liest) gehört zum Folgenden, nicht zum Vorhergehenden.

Pag. 520 (8, 15) nicht: „should well consider“, sondern: „should not hesitate“, sa na vicikitset (auch in Haug's Text pag. 204).

Ibid. (8, 16) nicht: „four kinds of grain from vegetables“ (aushadhâni tokmakṛitâni), sondern: „viererlei (Getreide-) Kräuter in Halmen“, wie denn Haug auch im Verlauf selbst den Acc. tokma richtig durch sprouts übersetzt.

Pag. 521. Wenn es am Schlusse von 8, 17 heißt: „etc. (just as above see 8, 12)“, und wenn kurz: „18 = 13, 19 = 14“ angegeben wird, so ist dies denn doch etwas zu viel, da ja in der That zwischen den betreffenden Stellen einige sehr erhebliche Differenzen stattfinden.

Pag. 522 (8, 20) nicht: „he then should drink the remainder (after previous libation to the gods), when repeating the following two mantras: „of what juicy well prepared beverage Indra drank with his associates (!)“, sondern: „er trinke sie (tâm), sprechend: „was hierin

übrig vom saft'gen soma, was Indra trank kraft seiner Heldenthaten“. Die Worte: yad atra çisṭam gehören nicht zur Ritual-Angabe, sondern bilden den Eingang des Verses, s. Vs. 19, 35. TBr. 2, 6, 3, 2. Kâth. 38, 2 (wo überall: riptam, statt: çisṭam). Kâty. 19, 3, 14 und hat Haug selbst auf p. 491 (7, 33), wo der Vers sich bereits vorfand, dies Verhältniß auch ganz richtig erkannt. Warum nicht auch hier? — Sodann ist çacibbis der Instrument des Preises, für welchen, durch dessen Entrichtung, Indra den soma erhält. — Von „associates“ endlich kann bei çaci nicht die Rede sein: das Wort geht nicht auf  $\sqrt{\text{sa}}$  zurück, sondern auf  $\sqrt{\text{çak}}$ , können. Auf pag. 491 hat es Haug mit „his hosts“ übersetzt.

Ibid. nicht: „to thee, by drinking Soma, I send off (the Somajuce) which was squeezed, to drink it“, sondern: „nach dir hin spende ich beim soma-Fest (sute) den soma (sutam) zum Trunke“. — Die Verwandlung der suri in soma, die kraft dieses Weihesprüche in den soma



Wort sâraṅga, welches Haug etymologisch wörtlich genommen hat, ist ein in den Brâhmaṇa häufiger Farbenname, s. darüber diese Stud. 8, 276 (bei Colebrooke ist es in der Uebersetzung ausgelassen). — Für diesen Vers, wie für die folgenden und die dazu gehörigen Angaben, wäre eine Hinweisung auf die Parallelstellen im Çâṅkh. çr., Çatap. Brâhm. und Mahâbhârata (s. diese Stud. 1, 276. 277) wohl am Platze gewesen.

Pag. 525 (8, 22) nicht: „what ever cows the sons of Priyamedhas (sic) had ordered Udamaya to give“, sondern (Colebrooke): „of the cows for which the sons of Priyamedha assisted Udamaya in the solemn rite“. — Warum v. 2 dieses § „does not refer to king Anga“ ist nicht ersichtlich. Colebrooke bezieht ihn ausdrücklich darauf. — Haug's Text hat ashtâçiti, ABC lesen °çitiḥ, es ist wohl °çitim zu lesen (vgl. oben p. 310 zu 7, 2 und etwa umgekehrt 3, 48?). — In v. 3 ist âdhyaduhitrîṇâm in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 526 (8, 22) nicht: „(Atri's son) being tired, desired his servants (to take charge) of Aṅga's gift“, sondern: „ermüdet durch die Gabe des Aṅga (resp. durch die Austheilung) verlangte er nach Dienern“ (dieselbe zu vollenden).

Ibid. (8, 23) nicht: „Dîrghatamas, the son of an unmarried woman“, sondern: (Colebrooke) „D., son of Mamatâ“. — Colebrooke's Lesart des Namens Duḥshanta stimmen auch alle drei hiesigen mss. bei (nur daß sie geradezu Daushsh° lesen, alle fünf Male): ebenso Çat. 13, 5, 4, 11 (zweimal). Haug's Lesart Dushyanta (resp. Daushy°) ist daher wohl unbedingt zu verwerfen.

Ibid. nicht: „those horses which were fit for being

sacrificed“, sondern: „(mehrere) Opferrosse“ (nicht bloß eins), açvair u ca medhyair ije.

Ibid. nicht: „flocks of cows by thousands“, sondern: „thousand cows by flocks“, sahasraṃ . . . badvaṇo gāḥ.

Pag. 527 (8, 23) nicht: „overcame the stratagems of his royal enemy“ (ähnlich Colebrooke: surpassed the prudence of [every rival] king), sondern: „überwältigte die (gegen ihn) machtlosen Könige“; statt rājno māyām māyavattaraḥ (so auch ABC) ist nämlich zu lesen: rājno 'māyān māyavattaraḥ, vergl. Çatap. 13, 6, 4, 19: atyashṭhād anyān amāyān māyavattaraḥ.

Ibid. „(as impossible) as any mortal, belonging to the five divisions of mankind, can touch with his hands the sky“, sondern: (Colebrooke) „the five classes of men have not attained his feats, any more than a mortal (can reach) heaven with his hands“. Wie pañca mānavāḥ zu martya iva gehören könnte, ist gar nicht abzusehen.

crificing“, sondern: „beopfert und befriedigt“. Der Text hat (auch bei Haug pag. 211) nicht: abhihutâ-'bhiprîtâḥ, sondern: abhihutâ abhiprîtâḥ. Ebenso im Folgenden.

Ibid. und pag. 530 (8, 25) nicht: „this Agni Vaiçvânara, which is the Purohita, is possessed of five destructive powers“, sondern: „dieser purohita nämlich ist ein agni vaiçvânara, begabt mit fünf Waffen“. Das in dergl. Relativ-Sätzen stehende Wort (hier esha . . yat purohitâḥ) ist im Brâhmaṇa-Styl durchweg das Subjekt des Satzes, nicht das Prädikat (s. oben pag. 252). — Und so ist auch im Verlaufe mit dem Pronomen der dritten Person (asya, asmai, enam), resp. der dritten Person des Verbums, nicht Agni, wie Haug direkt in den Text aufnimmt, sondern nur der Purohita gemeint.

Pag. 530 (8, 25) nicht: „the empire of such a ruler (ârya) will be safe. Neither will he die before the expiration of the full life term“, sondern: „sein Reich wird frei vom Hinstorben der Jugend: nicht verläßt ihn (selbst) der Lebenshauch vor (erreichtem, vollem) Lebensalter“. Es ist nicht zu trennen (wie dies nach Sây. auch im Pet. Wört. und bei Goldst. geschieht): ayuvam âryasya rāshtram bhavati, sondern: ayuvamâryasya r. bh. Von yuvamâra, Tod der Jugend, ist ein Adjectiv yuvamârin gebildet. — Ibid. nicht: „he obtains by means (of his own) royal dignity that (for another, his son), and by means of bravery that (of another)“, sondern: „er besiegt Herrschaft mit Herrschaft, erringt Kraft mit Kraft“, kshatreṇa kshatram jayati, balena balam apnute.

Pag. 530 (8, 26). subhṛitam ist adverbium, nicht: „who is well to be supported“, sondern: „by good support“. — ity eva tad āha „hierauf beziehen sich diese Worte“. —

sa in: sa it ksheti geht auf den König, nicht auf rohita. — Die Worte: tasmai viçah evayam evānam : yasmin brahmā rājani pūrva eti gehören nicht, wie übersetzt, zum Text des Brâhmaṇa, sondern schlie citirten Vers. Nicht: „the subjects (the tribes) for doms“, sondern: „viçah bedeutet: rāshṭrāṇi“, und „before such a king who is preceded (pūrva of Brahma). Thus one calls him (such a Brâhṃ Purohita“, sondern: „die Worte: „bei welchem K Brahman vorangeht“ (den Vortritt hat), beziehen den Purohita“. — Nicht: „who (what king) not possessed of any wealth (1) renders service (to a very indigent (Purohita)“, sondern: „der d nicht in guten Umständen Befindlichen (brahma im nächsten pāda) bessere Umstände schafft“. (Haug liest irrig: 'vasiyah) kann denn doch nicht nominativus masculini sein! sondern ist acc

eyes). They do not percive such a flash of lightning when it dies and consequently disappears. When they do not see him (the enemy), he (the king) shall say: „with the death of lightning my enemy shall die ...“, sondern (Colebrooke): „lightning having flashed, disappears behind rain, it vanishes and none know (whither it is gone). When a man dies, he vanishes; and none know (whither his soul is gone). Therefore whenever lightning perishes, pronounce this (prayer): may my enemy perish ...“. Der Text hat nicht: vidyuty avṛiṣṭim, wie Haug liest (pag. 213) und trennt (vidyuti, Locativ von vidyut, avṛiṣṭim), sondern: vidyutya (Gerundium von Vidyut) vṛiṣṭim. — Für die bei Haug am Schluß jedes der fünf Absätze wiederkehrenden Worte: „for he will be killed“, bietet der Text nicht den geringsten Anlaß.

Pag. 535 (8, 28). Auch die letzte Zeile ist falsch übersetzt. Nicht: „even if he wears a stone helmet (is well-armed)“, sondern (Colebrooke): „though his enemy had a head of stone“, d. i. so hart wie Stein. Auch ist açmamûrdhâ natürlich nicht zu trennen, wie bei Haug p. 215 geschieht), sondern als Compositum zu schreiben.

Nun, die vorstehenden Bemerkungen werden auf den Recensenten des Saturday Review, api ha yady açmamûrdhâ bhavati, doch wohl einigen Eindruck machen. So schlimm hat er sich die Sache seines Clienten vermuthlich denn doch nicht gedacht, sonst wäre er wohl etwas vorsichtiger bei seiner Präconisirung desselben zu Werke gegangen. So gehts mit Kritiken a priori.

Es erübrigt nun noch, auch Haug's: Introductory essay etwas näher in's Auge zu fassen.

Die Herleitung (p. 4. 5) des Neutrums brâhmana von

„brahmân, which properly signifies the Brahma priest who must know all Vedas and understand the whole course and meaning of the sacrifice“, so daß es ursprünglich nur „the Dictum of such a Brahma priest“ bezeichnet habe, ist ebenso unrichtig, wie die höchst kuriose weitere Herleitung dieses brahmân selbst von dem abstrakten Neutrum brahma, Wachsthum (Brahmân is derived from brahma!). — Wie sich Haug zunächst diese letztere Herleitung grammatisch zurecht legt, verschweigt er uns leider. Es kann davon eben grammatisch in der That in keiner Weise die Rede sein: das Masculinum brahmân steht vielmehr dem Neutrum bráhman vollständig gleichberechtigt als direkte Bildung aus V barh zur Seite. Beide sind durch den Accent hinlänglich von einander geschieden, wie ganz das gleiche Verhältniß ja auch z. B. bei dem konkreten Adjectivum yaçás gegenüber dem neutralen Abstractum yâças stattfindet, und wie sich in ähnlicher Weise auch der gerundiale abstrakte Accusativ svâhâkâram von dem Accus. des konkreten Substantivs svâhâkârá, oder das allgemeine (und daher abstrakte) Participial-Futur nétar (Affix tria) von dem konkreten Substantiv netár der Führer (Affix tria) unterscheidet. Das Oxytonon, resp. der Ton auf dem Affix, repräsentirt die bestimmte, das Paroxytonon, der Ton auf der Wurzel, die unbestimmte Form. — In seiner Erklärung des Wortes bráhmana sodann legt Haug eine ganz secundäre Bedeutung des Wortes brahmân zu Grunde, welche demselben nicht ursprünglich zukommt, sondern erst im Verlaufe zugetheilt worden ist. Das richtige Verhältniß aller der hieher gehörigen Wörter ist nämlich einfach das Folgende. 1) Das Neutrum bráhman bedeutet allerdings ursprünglich nur das Wachsthum, resp. die innere, er-

hebende, wachsen machende Kraft (vgl. brâhmanvant reich an Wachsthum, gedeihend, kräftig Çat. 11, 2, 7, 32. Ts. 6, 4, 10, 1. Kâth. 27, 8), und hat sich daraus sekundär theils die Bedeutung: schöpferische, zeugende Kraft, absolute Urkraft, theils die von: erhebende, resp. erhobene geistige Stimmung, Thätigkeit, Beziehung, Gebet, heiliger Spruch, Veda, theils endlich die von: Erhabenheit, Hoheit, geistige Würde, geistlicher Stand, Brâhmaṇa-schaft entwickelt. Die Wurzel barh: „erheben, emporziehen, herausreißen“ steht mit V vardh (unserm werden) wachsen offenbar auch etymologisch in Verwandtschaft; vergl. bradhna als Name der als in der Sonne sitzend, allem Wachsen wurzelhaft zu Grunde liegend gedachten, schaffenden Kraft. 2) Das Masculinum brahmán bedeutet den Erhebenden, wachsen-Machenden (s. diese Stud. 2, 303) und zwar theils zunächst den Priester im Allgemeinen, sodann secundär und prägnant einen der vier Hauptpriester, den Oberpriester (oder gar noch ganz speciell dessen ersten Gehülfen, den brâhmanâchânsin), theils die erste Emanation der schöpferischen Urkraft, den das All schaffenden und bildenden Gott dieses Namens. Das Neutrum brâhmaṇa nun geht nicht auf das Masculinum brahmán, am wenigsten auf dessen erst sekundäre Bedeutung: Oberpriester zurück, sondern auf das Neutrum brâhman, und bedeutet zunächst das zur inneren Kraft, zur geistigen Bedeutung eines Spruches oder einer Ceremonie Gehörige, resp. in Bezug Stehende, die symbolische Bedeutung, den inneren Zusammenhang derselben. In diesem Sinne, also geradezu synonym mit bandhu, wird das Wort in den Brâhmaṇa wiederholt verwendet, so daß tasyokto bandhuh und tasyoktam brâhmaṇam völlig identische Ausdrücke sind. In zweiter Linie be-

deutet das Wort dann eben die Stellen, in denen der innere Bezug dargethan, jene symbolische Erklärung gegeben wird, resp. Abschnitte der Art, in welchen Erklärungen zusammengestellt sind: in dritter Reihe grössere Gruppierungen und Zusammenfassungen dgl. Abschnitten. S. das hierüber in dies. Stud. Bemerkte. Wenn das Wort von dem Masculinum stammen sollte, so könnte es jedenfalls nur von einem Namen Bedeutung desselben als: Priester abgeleitet werden, so daß etwa: priesterliches Wissen damit gemeint wäre, eine Bedeutung, die indessen zu dem Synonymon: *vidyâ* resp. zu der damit gegebenen ersten Bedeutung nicht paßt. Die Beschränkung der Herleitung auf den Oberpriester dagegen, auf den Brahma-priest des Riti, *must know all Vedas*, ist eine völlig willkürliche. — freilich allerdings auch ein abstraktes Neutr. *brâhman* welches in der That auf das Masc. *brahmán* zurückgeleitet werden kann, das dasselbe bedeutet, nur das Amt, die Obliegenheiten des



mana gilt das oben Bemerkte]. — Können wir uns somit Haug's Erklärung des Wortes brähmana in keiner Weise anschließen, so verdient doch andererseits die bei dieser Gelegenheit von ihm hervorgehobene Namensverwandtschaft und rituelle Identität des Grasbüschels veda mit dem zend. bareçman in der That wohl Beachtung. Wenn der betreffende Brauch wirklich sich als ein aus der ärischen (indo-parsischen) Periode stammender ergeben sollte, müßte man etwa annehmen, daß der Büschel in ihr eben barhman (Wachsthum) genannt ward, ein Name, den die Parsen bewahrten, während er in Indien durch den mit der sekundär entwickelten Bedeutung des Wortes synonymen Namen veda ersetzt wurde.

Daß die Sûtra den Brähmana gegenüber, zu denen sie gehören. generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art (pag. 7) ist in der That auch selbst „generally“, kaum richtig (: auf die Stellung des Ait. Br. speciell zu dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçval. kommen wir unten noch zurück); jedenfalls hätten denn doch die zahlreichen Abschwächungen oder resp. Verschärfungen, welche die Sûtra, Beides fast durchweg nur zu Gunsten der hierarchischen Stellung der Brähmana-Kaste, hie und da indels auch zu Gunsten eines milderen, weniger barbarischen Verfahrens enthalten, wenigstens eine Erwähnung verdient. Und gegenüber der angenommenen Gleichzeitigkeit der Brähmana und Sûtra, welche Haug (pag. 9) ganz allgemein statuirt, erscheint ferner jedenfalls eine etwas striktere Betonung des auch von Haug selbst (pag. 10) zugegebenen Umstandes geboten, daß — vergl. diese Stud. 8, 76. 77 — von zwei zu einander gehörenden Brähmana und Sûtra letzteres stets das Spätere ist. Dar-

aus aber ergibt sich ja dann im weiteren Verlauf ganz die unbedingte Priorität der Brâhmaṇa über die Upaniṣaden überhaupt. Das indeß ist allerdings richtig, so wenig wir wissen, aber auch noch nie in Abrede gestellt worden ist es, um mit Pāṇini zu reden, alte und neue Brâhmaṇa, alte und neue Kalpa giebt, so daß sehr wohl ein bestimmter Kalpa älter sein kann, als ein bestimmtes Brâhmaṇam, sogar selbst bei demselben Veda. Nie aber wird irgendwo in derselben Schule das Brâhmaṇam — es wäre denn etwa eine sekundäre Umarbeitung eines älteren Werkes — als älter sein, als der zugehörige Kalpa derselben. Und wenn die älteren Sūtra gegeben haben mag, als die sind, welche wir noch jetzt besitzen, so ist das Gleiche doch auch in derselben Weise bei den Brâhmaṇa der Fall, wofür in zahlreichen Citaten die deutlichsten Beweise offen zur Hand liegen.

Die Untersuchungen Haug's über die in den Upaniṣaden des Rik nachweisbaren Spuren des Rituals und P

strift (p. 32 ff.), so ist jedenfalls im Allgemeinen richtig, als sich solenne Formeln im Ritual finden, denen, eben schon durch ihren Wortlaut, der Stempel hoher Alterthümlichkeit deutlich aufgeprägt ist. Dafür aber, daß die-  
 lben, resp. die Opferformeln des Yajurveda überhaupt, gegenüber dem „bulk of the Rigveda-hymns“, ohne Weiteres älter anzusehen seien, so daß sie „served the Rishis a kind of sacred texts“ — dafür fehlt es, zum Mindesten gesagt, an jedem Beweise. Daß einzelne Fälle der Art vorkommen mögen, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Aber der dergl. Fall bedarf eben seiner besonderen Erhärtung. Was Haug als allusions ansieht, welche sich im Rik auf alte Formeln finden, läßt sich zum Theil jedenfalls ganz ebenso gut als Beweis für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, nämlich dahin deuten, daß die betreffenden Formeln erst nach diesen Stellen gemodelt seien, vgl. das oben pag. 265 über die *nivid* Bemerkte. Es fehlt indess dabei nicht an höchst scharfsinnigen Bemerkungen von Haug's Seite. Nur hat er dabei zu wenig beachtet, daß die Hymnen des Rik selbst strikt genommen schließlichsch fast alle „sacrificial“ und „made for sacrificial purposes“ sind. Es fragt sich hier aber eben nur, ob sie das Ritual voraussetzen, welches uns in den Brähmana überliefert ist, oder ob nicht eben ein älteres. Diese ganze Untersuchung wird übrigens erst dann in wahrhaft fruchtbringender Weise angestellt werden können, wenn uns der gesamte Wortschatz des Rik in übersichtlicher Form vorliegt, ein Desideratum, dessen Erfüllung uns ja jetzt durch uns frecht in hoffentlich kurzer Frist bevorsteht.

Das astronomische Datum des Jyotisham, welches Haug auf p. 42 ff. in der bisher üblichen Weise zur Fixi-

rung der vedischen Periode benutzt, ist bekanntlich neuer-  
 dings in seiner Gültigkeit hiefür wesentlich erschüttert  
 worden, denn ob auch Haug die Annahme des Importes  
 der betreffenden Beobachtung, aus Babylon oder China (wer  
 hat wohl dies letztere behauptet?), als „absurd“ bezeichnet,  
 so wird doch durch die Grobheit dieses Ausdruckes der  
 Wahrscheinlichkeit der dadurch in Abrede gestellten An-  
 nahme nicht der geringste Eintrag gethan; die Gründe dafür,  
 in Bezug auf Babylon, bleiben vielmehr nach wie vor in  
 voller Kraft bestehend. — Dafs die ein Jahr lang dauernden  
 sattra, wie das gavâmayanam, eine Darstellung des jährlichen  
 Laufes der Sonne enthalten, ist seit meinen Bemerkungen  
 hierüber in meiner Abb. über die Naksh. 2, 203 ff. 241—7 zur  
 Genüge bekannt<sup>1)</sup>, und dafs dadurch eine gewisse Beob-  
 achtung desselben vorausgesetzt wird, ist selbstverständ-  
 lich: ob „an accurate knowledge“, ist indefs im Hinblick  
 auf die Angaben, die ich am a. O. aus Lâtyây. über die

diese sattrā zur Zeit der Brâhmaṇa schon eine alte  
 richtung waren, so ist nicht zu verwundern, daß die  
 er jene Beobachtung der Coluren: as early as the 12<sup>th</sup>  
 ury BC. gemacht haben“, und dann fortfährt: „Diese  
 bachtung beweist 1) daß die Inder im 12<sup>ten</sup> Jahrhun-  
 : so tüchtige Astronomen waren, um sie machen zu  
 nen, 2) daß damals das ganze Ritual, wie es in den  
 bmaṇa geschildert ist, : was complete“. Dies erinnert  
 Münchhausen's Reiter, der sich an seinem eigenen  
 opf aus dem Wasser zog. Denn gerade darum handelt  
 sich ja: 1) ob die Inder im 12<sup>ten</sup> Jahrhundert so tüch-  
 Astronomen waren, 2) ob die Brâhmaṇa von damals  
 aus dem 12<sup>ten</sup> Jahrhundert — stammen. Da Haug  
 st sich zu der Ansicht bekennt, daß das Nakshatra-  
 tem der Inder, Chinesen, Perser und Araber „is of a  
 mon origin“, möge er uns gefälligst, um Indien als das  
 tterland desselben zu erweisen, einige andere, stich-  
 igere Gründe anführen. Daß die Inder der Brâhmaṇa-  
 t Opferfeiern kennen, welche 360, resp. 361 Tage dauern,  
 in zwei durch einen Mitteltag (vishuvant) geschiedene  
 ften zerfallen<sup>1)</sup>, genügt dazu schwerlich! — Für meine  
 icht dagegen, daß bei den Nakshatra sowohl, wie bei  
 Angaben des Jyotisham, insbesondere bei denen über

---

<sup>1)</sup> Haug erkennt in den beiden Hälften den nördlichen und den süd-  
 n Gang der Sonne, was für diejenigen Formen des gavām-ayanam, welche  
 eier des 360sten Tages (des mahāvratam) auf das Wintersolstiz ansetzen,  
 richtig ist. In der That aber ist (Naksh. 2, 283) je nach dem wechsell-  
 eginns [s. ib. p. 344—45] natürlich auch der vishuvant, resp. der Schluss  
 n eine andere Jahreszeit fallend“. — Wenn Haug nun übrigens diesen  
 ltag: equator nennt, so ist diese Bezeichnung, zum Mindesten gesagt,  
 unglücklich gewählt und könnte leicht zu Mißverständnissen Anlaß ge-  
 insofern mau versucht ist, dabei an die gewöhnliche Bedeutung dieses  
 es, als Bezeichnung der Himmelslinie dieses Namens, zu denken. Der  
 uator aber hat bekanntlich gerade nichts Besonderes mit den Solsti-  
 zu thun, sondern vielmehr mit den Aequinoctien!

die Dauer des längsten Tages, Babylon als Mutterland anzusetzen sein wird<sup>1)</sup>, spricht, wie ich meine, gerade ganz besonders der Umstand, daß fast alle astronomischen und kosmischen Angaben, die uns in den Brâhmaṇa entgegnetreten, höchst kindlicher und naiver Art sind. Oder welcher andere Name gebührte wohl jener Erklärung über Sonnen-Aufgang und -Untergang, die wir Aitar. Brâhmaṇa 3, 44 (Haug pag. 262, oben pag. 278) vorfinden? und auf die sich dessen Verf. offenbar noch etwas ganz Besonderes zu gute thut, da er dabei ausdrücklich gegen diejenigen polemisiert, welche von Sonnen-Aufgang und -Untergang sprächen. Das Gleiche nun gilt von den folgenden Angaben der Art, die mir aus den Brâhmaṇa zur Hand sind. Die Sonne ist von beiden Seiten, über und unter sich, von Wasser<sup>2)</sup> umgeben Çânkh. Br. 24, 4. 5. 25, 1., unter Citirung der Gleiches besagenden Stelle Rik 3, 22, 4, in welcher aber das Wasser wohl nur bildlich den (als schöpferisches

Strömen umgeben und befluthet, Çatap. 10, 5, 4, 4. 14, worin entweder eine Beziehung auf die 360 Tage des Jahres „oder etwa eine mißverstandene Aneignung einer (chaldäischen?) Himmelseintheilung in 360 Grade“ zu erkennen ist <sup>1)</sup>, s. Naksh. 2, 297—8. Jyotisha p. 76. 77. — Die Sonne wird viereckig genannt <sup>2)</sup>, catuḥsraktiḥ Çatap. 14, 3, 1, 17, in der Regel indess als Kreisscheibe, maṇḍalam bezeichnet, z. B. Çat. 7, 4, 1, 17 (es ist ein puruṣa darin). — Sie umkreist diese Welten (imān lokān) ohne zu ruhen, nach rechts gewendet (dakṣiṇāvṛit), immer wieder auf's Neue, Çat. 8, 7, 2, 5. 13. 7, 5, 1, 37 (prasalavi), vgl. sūryasyāvṛitam anvāvarte Vs. 2, 26. Çat. 1, 9, 3, 17. Kâty. 3, 8, 19. 23 (pradakṣiṇam); und sie wird nicht müde zu wandern Ait. Br. 7, 15. — Sie wird durch je drei svarga loka unter und über sich in der Mitte gehalten, so daß ihr Gang durch diese Welten nicht gestört wird, Ait. Br. 4, 18. Die Furcht vor ihrem Herabfall tritt in vielen Legenden der Brâhmaṇa zu Tage: sie ist resp. mittelst der Metra am Himmel befestigt, s. diese Stud. 8, 11. 42. 55. — Sie ist Mittags <sup>3)</sup> der Erde am

<sup>1)</sup> Die von Sâyaṇa im schol. dazu citirte Stelle des Taittirīyaka: çatap. sahasrāṇi prayutāni nâvyānām ayam yaḥ çveto raçmiḥ „der weiße Strahl hier (yaḥ ādityaḥ çvetavarṇo raçmiyuktaḥ) beträgt hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“ findet sich im Taittir. Âr. 3, 11, 10. Dasselbst werden indess die Worte: „ayam yaḥ çveto raçmiḥ“ von Sâyaṇa selbst als Beginn eines neuen Satzes aufgefaßt, und die Worte ç. s. pr. nâvy. zum Vorhergehenden gezogen: „es giebt steigende gelbe eingestaltige (rohiṇiḥ [schol. rohiṇavarṇāḥ!] piṅgalā ekarûpāḥ), fließende gelbe eingestaltige (kaṣarantīḥ piṅgalā ekarûpāḥ) hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“. Nach Sâyaṇa soll sich dies dann auf die Ströme des Regens beziehen. Der Zusammenhang erheischt indessen doch auch so einen Bezug auf die Sonne.

<sup>2)</sup> Die vier Himmelsgegenden sind die vier Ecken. Das Gleiche gilt von der Erde, Çatap. 6, 1, 2, 29. — An andern Stellen wird indess „diese Welt“ ayam lokāḥ als rund bezeichnet (parimaṇḍalaḥ) 7, 1, 1, 37, resp. ebenso auch „diese beiden Welten“ 6, 7, 1, 26 (Himmel und Erde).

<sup>3)</sup> Die Nacht ist der Schatten der Erde, schol. zu Çat. 14, 9, 1, 14 (pag. 1167. 14).

nächsten Çatap. 2, 2, 3, 9. — Ihre Entfernung von hi trägt hundert yojana (!), çatayojane ha vå esha itas Çânkh. Brâhm. 8, 3. Dies ist fürwahr eine geringe Entfernung! und ist danach die Sonne jedenfalls unendlich näher gedacht, als der Himmel. Denn von den beiden, paxa, des zum Himmel (svarga) fliegenden haṇsa (vgl. Taitt. Br. 3, 10, 9, 11) heisst es Ath. S. 1 (= 13, 2, 38. 3, 14), daß sie 1000 Tageweiten von ei entfernt seien: sahasrâhnyam viyatâv asya pakshaḥ haṇsasya pātataḥ svargām, womit offenbar dasselbe g ist, wie Ait. Brâhm. 2, 17, wo es heisst, daß die Hie welt (svargo lokah) 1000 âçvina (Tagereisen für ein von der Erde entfernt sei, — eine Angabe, gegen v die naive Darstellung des Pañcav. Br. 21, 1, 9, da Himmel nur so hoch sei, wie 1000 auf einander steh Kühe (!) <sup>1</sup>), freilich sehr zurücktritt: tad yâvad itaḥ rasya gaur gavi pratisṭhitâ tâvad asmâḥ lokâd as



jagmuḥ 13, 3 (ete savanīyayâgâ anta(h)sthâ, ata ime 'ntar-âkâçâḥ svargagamanâḥ suksmāmârgâḥ). Sollte hierin etwa eine mißverstandene Aneignung einer dodekatemorischen Himmelseintheilung liegen? Das wäre allerdings ein arges Mißverständniß, die Verwandlung einer wagerechten kreisförmigen Vertheilung in eine senkrechte gerade Linie! — Diese Welt ist 32 Tagereisen des Götterwagens (Sonnenwagens, schol. devarathâhnyâni) weit: ringsum wird sie von der Luft (? prithivī) in zweimal so großer Ausdehnung umgeben, wie diese in gleicher Weise von dem samudra<sup>1)</sup> (Himmelsocceā, schol. ghanoda). Dazwischen ist ein Raum, so fein wie die Schneide eines Rasirmessers oder der Flügel einer Mücke. Durch diesen Raum schlüpfen die ausgehauchten (in Luft verwandelten) Seelen derer, die das Pferdeopfer gebracht haben, — die nämlich iudra als Vogel (resp. das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer) dem Wind (vâyu) übergeben (um sie zum Himmel zu tragen, vgl. Çat. 6, 1, 2, 35) und die dieser in sich aufgenommen hat (Çat. 14, 8, 12, 1: er ist ja das Band für die Sonne und diese Welten hier 8, 7, 3, 10), — hindurch, um zu dem himmlischen Aufenthalt ihrer Vorgänger zu gelangen<sup>2)</sup> Çatap. 14, 6, 3, 2. — Gehen wir von diesen in das mythische Gebiet hinüberstreichenden Anschauungen auf das eigentlich astronomische zurück, so tritt uns in ver-

<sup>1)</sup> Die Erde ist samudraparyantâ, Ait. Brâhm. 8, 15. — Im Rik 10, 186, 5 stehen sich zwei Meere gegenüber, das westliche und das östliche: yaç ca pûrva utâ'paraḥ. Ebenso im Çat. 1, 6, 8, 11 (avarap samudram ... pûrvam.)

<sup>2)</sup> Die Welt für die Gutthat ist im dritten Himmel, s. z. B. Vs. 15, 50. Kâth. 12, 11. Ath. 19, 27, 3. Çatap. 8, 6, 8, 19: — die Thür zum svarga im Nordosten Çat. 6, 6, 2, 4 (: der Nordosten ist die siegreiche Gegend, aparâjitâ diç: die Götter siegten in ihr über die Asura Ait. Br. 3, 44. Dies ist wohl eine Symbolisirung der nach Nordosten siegreich vordringenden Einwanderung der Arier?).

schiedenen Angaben des Rituals das Faktum entgegen, daß man nicht einmal mit dem Mondlauf genau Bescheid wußte, denselben resp. nicht im Voraus zu berechnen im Stande war, so daß bei der Feier des Neumondfestes, insbesondere durch zu späten Beginn derselben, mehrfache Mißgriffe stattfanden, für welche denn das Ritual die nöthigen Sühnen vorschreibt. So ist nach Çâṅkh. Br. 4, 1, 1 die abhyuditâ (ishṭi) für den bestimmt, yasyopavasathe purastâc candro dṛiçyate, oder wie es im çrantasûtra 3, 2, 1 heißt: anâgate parvany âmâvâsyê pravṛitte 'bhyuditeshtih (an agni dâtar, indra pradâtar und viṣṇu çipivishṭa): — und die abhyuddṛishtâ für den, yasyopavasathe paścâc candro dṛiçyate, resp. atîte parvany âmâvâsyê pravṛitte 'bhyuddṛishteshtih (an agni pathikṛit, indra vṛitrahān und vaiçvânara), s. Çat. 11, 1, 4, 1–5, 5. Kâty. 25, 4, 27. 48. Goldstücker Dict. unter abhyudayeshṭi, Jyotisha pag. 59. 60. Die richtige Erklärung des Neumondes liegt zwar schon

rend deren bei ihnen nicht eine Spur von Kenntniß der Planeten sich vorfindet, die ja eben der vedischen Literatur vollständig unbekannt sind <sup>1)</sup>. Und wenn sich

<sup>1)</sup> S. Jyotisha p. 10. Die Rik-stelle I, 105, 10 *ami ye pañcokshapo madhye tasthur maho divaḥ* auf die Planeten zu beziehen, wie Benfey Or. und Occ. 3, 138 vermuthet, verbieten schon die von Sâyana mitgetheilten Erklärungen aus dem Çâtvyânanakam und dem Taittiriya. — Die erste Erwähnung der Planeten in einem der Veda angeschlossenen Werke liegt — wenn wir von den *sapta sūryāḥ* des Taitt. Āraṇyaka absehen müssen, welche vom schol. eben ganz anders erklärt werden (vergl. dazu auch: *sapta diṣo nānāsūryāḥ* Rik 9, 114, 3, und *ami ye sapta raçmayāḥ* Rik 1, 105, 9) — in der Maitrâyaṇi-Up. vor, s. Acad. Vorles. pag. 94. diese Stud. 2, 396: *candrapikshagra hasampvatsarâdayaḥ* 6, 16 (Cowell pag. 124, *riksha* sind die *nakshatra*). Diese aus sehr sekundären Bestandtheilen zusammengesetzte Upan. zeichnet sich ja überhaupt durch mehrere dgl. astronomische Angaben aus, unter denen vor Allem noch diejenigen hervorzuheben, die sie über die Sterngränzen der beiden Sonnengänge mittheilt. Es heißt nämlich daselbst 6, 4 (bei Cowell p. 119. 120): *etasyā 'gneyam ardham, ardham vâruṇam; maghâdyam çravishṭhârdham âgneyam krameṇo, 'tkrameṇa sârpâdyam çravishṭhârdhântam saumyam, tatraikaikam âtmano navânçakam:* „dieses (aus 12 Monaten bestehenden Jahres) eine Hälfte (das *uttarâyanam*! schol.) gehört dem agni, die andere (das *dakṣiṇâyanam*! schol.) dem varuṇa. Die dem agni gehörige Hälfte beginnt mit *maghâ* (8), reicht bis zur Hälfte von *çravishṭhâ* (21) und schreitet (niederwärts: ist resp. das *dakṣiṇâyanam*, nicht das *uttarâyanam*, wie der schol. vorher angiebt), die dem soma (sic! eben hieß es: dem varuṇa) gehörige Hälfte beginnt mit dem *sârpam* (7 *açleshâ*), endet mit der Hälfte von *çravishṭhâ* (21) und schreitet aufwärts (ist somit das *uttarâyanam*; der schol. findet selbst, daß es eigentlich heißen sollte: *çravishṭhârdhâdyam sârpântam* „von halb 21 bis 7“: der Textlaut bezwecke die Verschiedenheit der beiden Zeiten recht grell zum Bewußtsein zu bringen. Anquetil I, 334 — 5 hat statt der *naksh.* die Zodiakalbilder, aber nicht die den genannten *naksh.* entsprechenden). Dabei besteht je ein Theil des Ganzen (d. i. jeder Monat des Jahres) aus 9 *añça* (Vierteln, d. i. aus 2½ *nakshatra*, deren somit in summa 27)“. Das in diesen Worten vorliegende astronomische Datum: *uttarâyanam* = *naksh.* 21 (halb) bis *naksh.* 7, und *dakṣiṇâyanam* = *naksh.* 8 bis *naksh.* 21 (halb) ist dem Datum des Jyotisham: *uttarâyanam* = *naksh.* 21 bis *naksh.* 7 (halb), *dakṣiṇâyanam* = *naksh.* 7 (halb) bis *naksh.* 20 gegenüber um ein halbes *nakshatra* (6¾ Grad) verschoben, setzt resp. (vgl. *Naksh.* 2, 856 not. 2) das Frühlings-Aequinoktium auf den Anfang des zweiten Viertels von *kṛittikâ* (1), das Herbst-Aequinoktium auf den Anfang des letzten Viertels von *viçâkṣhâ* (14) an, und repräsentirt somit eine noch um 474 Jahr (71 Jahr pro Grad) ältere Lage der Coluren, ist indessen wohl keineswegs als Beweis für einheimische Beobachtung der Inder aus der betreffenden Zeit anzusehen! sondern nur eine aus der überlieferten *kṛittikâ*-Reihe gemachte Abstraktion; auffällig freilich, daß sie nicht völlig mit dieser zusammentrifft. (Wenn der Anfang von *kṛittikâ* Frühlings-Aequinoktialzeichen ist, trifft die Winterwende nicht in die Mitte, sondern auf den Anfang des zweiten Viertels, *añça*, von *çravishṭhâ* 21.)

dafür bei ihnen höchst minutiöse Zeittheilungen vorfindet (s. Zeitsch. der D. M. G. 15, 183), die bis zu 3 Terzen,  $\mu$  muhûrta (48'), hinabreichen<sup>1)</sup>, so können diese ihrerseits doch wahrlich eben auch nicht als für nüchterne Beobachtungsgabe beweiskräftig gelten, bekunden vielmehr im Gegentheil nur das Uebergreifen ihrer phantastischen Schematisierungssucht auch in dies Gebiet. Als Lehrer der Babylonier in der Kunde von den nakshatra sie anzusehen wie Haug bei der Annahme des: common origin der verschiedenen naksh.-Systeme thun müßte<sup>2)</sup>, haben sie es denn doch in der That wenig Ansprüche, selbst wenn man in Bezug auf die naksh. selbst noch Data genug sich den Brâhmana vorfinden, die für die Unsicherheit Ungeschicklichkeit der Inder in deren Benutzung hinsichtlich Zeugniss ablegen (s. Naksh. 2, 295-7), Mängel, die theils am Besten unter Annahme ihrer damals etwa noch frischen Aneignung aus der Fremde erklären, theils

treten sind, womit denn eine volksthümliche Blüthe des **nakshatra-Dienstes** für Buddha's Zeit (resp. bis zu Pāṇini's Zeit hin, wo dasselbe stattfindet) eo ipso erhellt.

Hang's Rückdatirung der vedischen Periode nun, welche — auf Grund seiner Annahme der einheimischen Berechnung der Angaben des Jyotisham: early in the 12<sup>th</sup> century und der damaligen Existenz des gesammten Rituals, wie es in den Brâhmaṇa vorliegt, — bis auf 2400 B. C. zurückgeht, erweist sich nach dem Bisherigen als ein ganz willkürliches Luftgebilde. Der einzige wirklich annähernd feste Punkt, von welchem aus, als ältestem <sup>1)</sup>, eine dergl. Rückdatirung mit irgend welchem Erfolge versucht werden kann (natürlich ohne dabei Jahrhunderte angeben zu können), bleibt vielmehr einstweilen immer noch das Auftreten Buddha's, dessen Zeit ihrerseits freilich auch noch um zwei Jahrhunderte schwankt (je nachdem man seinen nach 48jährigem Wirken erfolgten Tod auf 544 a. Chr., oder 400 Jahre vor Kanishka, also c. 360 a. Chr., ansetzt). Abgesehen nämlich von den inneren Voraussetzungen seiner Lehre und Thätigkeit wird uns durch die in den buddhistischen Schriften überlieferten Namen der Zeitgenossen Buddha's ein gewisser synchronistischer Anhalt, insofern dieselben (s. meine Acad. Vorl. pag. 249. 263), soweit sie sich bei den Brâhmaṇen wiederfinden, „sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören“, wie denn auch der Name sūtra selbst (ibid. pag. 254), den die buddhistischen heiligen Schriften führen, auf eine dergl. Gleichzeitigkeit hindeuten scheint. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß

---

<sup>1)</sup> Abgesehen nämlich von den Nachrichten der Griechen und den Inschriften des Piyadasi.

alle Sûtra, insbesondere nicht etwa daß alle die noch vorhandenen Sûtra, wirklich so hoch hinaufzusetzen seien; es ist nur ein terminus a quo damit gegeben, über welchen Buddha nicht hinaufgesetzt werden kann. Faktisch sind denn ja mehrere Sûtra (die des Kâtyâyana, Lâtyâyana) durch ihre feindselige Erwähnung des mágadhadeçîya brahmabandhu sich direkt als nachbuddhistisch bekundend (die entsprechende Stelle der Pañcaviṅça Brâhmaṇa hat nichts von einem dgl. Hinweise) s. Acad. Vorl. p. 76. 251 (125. 134). Wenn wir hienach Buddha's „Auftreten als gleichzeitig mit den allerspätsten Ausläufen der vedischen Brâhmaṇa, resp. genauer bestimmt erst mit der Zeit der Âraṇyaka und älteren Sûtra ansetzen müssen“ (s. dies. Stud. 3, 158. 159), so ergibt sich daraus für die letzteren selbst das für Buddha chronologisch feststehende Datum des Anfangs des sechsten, oder resp. des vierten, Jahrhunderts a. Chr. als eigener terminus, über welchen ihre Abfassung nicht hinabgerückt werden kann, und von welchem aus man dann die älteren Literaturgruppen rückwärts hinauf datiren mag.

Wenn Haug übrigens (p. 43 not.) es als einen Umstand „overlooked as yet by all the writers on the subject“ bezeichnet, daß die zur Bezeichnung der nakshatra von den Indern, Arabern und Chinesen verwendeten Wörter sämtlich dasselbe bedeuten: viz. a place where to pass the night, a station, so ist hiegegen zunächst in Bezug auf China und Arabien zu bemerken, daß bereits der seit Ideler übliche Ausdruck: Mondstationen gerade speciell auf diesem, also nicht erst von Haug neu entdeckten Umstande basirt, s. Ideler Zeitr. der Chinesen, 1837, pag. 297): „die gemeinschaftliche Benennung seiner

Stheiligen Mond-Zodiacus) Abtheilungen ist sieou-  
 ninesische Charakter kann auch so gesprochen wer-  
 d. bedeutet dann eine Herberge für die Nacht,  
 arbum ausruhen. Von der letzteren Aussprache  
 end, werde ich mich der Benennung Mondstatio-  
 nedienen, da die in europäischen Büchern übliche:  
 onstellationen für eine Reihe isolirter Sterne nicht  
 d ist. Das arabische menâzil el-kamar, Mondher-  
 , ist ganz analog gebildet<sup>1)</sup>. Das hebr. mazzaloth,  
 abe ich selbst (Naksh. 1, 318) mit dem im Qorân  
 ondstationen bezeichnenden, „derselben Wur-  
 tsprungenen, durchaus entsprechenden Worte man-  
 sammengestellt<sup>2)</sup>. — Was aber sodann das indische  
 nakshatra betrifft, so ist dessen etymologische Be-  
 g als „a place where to pass the night, a station“,  
 Haug's Machtspruch, eben noch keineswegs irgend  
 art. Stehen ja doch sogar seine eigenen zwei Ety-  
 en in direktem Widerspruch mit einander, indem  
 nlich zuerst sagt: „according to all analogy we  
 erive the word only from naksh“, im Verlauf dann  
 lie Herleitung aus nak und sattra als: „I think,  
 preferable to the former“ (derivation) bezeichnet.  
 wenn nakshatra „only“ von / naksh kommen kann,  
 ein Unding, die Herleitung aus nak-sattra als „even  
 ble“ zu bezeichnen! Dem gegenüber steht der Vor-  
 daß das Wort im Petersb. Wörthb. „with the same  
 ciality as the majority of the more difficult Vedic

---

vgl. Biot's Polemik hiegegen im Journal des Savants, 1859, p. 480  
 p. 74 der Ausgabe in Quart, p. 113 der Oktavausgabe). Whitney  
 dhânta pag. 208.

s. jetzt auch J. Am. Or. Soc. 8, 12 not.

words in that much-lauded work behandelt“ sei eigenthümlich da. Indem ich die Animosität, in diesen Worten Haug's liegt, sich selbst richten lasse, merke ich nur, daß das Material für die Sinne dieses Wortes zufällig wesentlich aus meiner Erfahrung flossen ist, ich gewissermaassen somit ein Recht habe, ihrer anzunehmen. Ich verweise daher auf meine Abhandlung über die Naksh. 2, 267—274. 278, wo man dieselt ausführlich erörtert finden wird, daß von „superficia“ beifüglich nicht wohl die Rede sein kann. Von dem Grundsatz ausgehend, daß die allgemeinen Bedeutungen der Wörter die älteren, die speciellen die sekundären, letztere resp. mit Sicherheit nur da angenommen werden können, wo bestimmte Beziehungen hinzutreten, die allgemeine Bedeutung ausschliessen, gebe ich den Worten zunächst nicht die specielle Bedeutung, sondern — resp. um mit Haug zu reden, Nachahmung, welche letztere ich übrigens auch nach Haug an



**erklärende Bedeutung:** Mondstation eben mit Sicherheit erst da an, wo der Zusammenhang dies nöthig macht. — Haug stützt seine umgekehrte Auffassung durch den Machtanspruch, daß die Mondstationen „were perfectly known to the Rishis“: er giebt dafür aber keine Beweisstellen aus dem Rik an, sondern verweist nur auf „many passages in the Taitt. Brāhm. and the Atharvaveda“, indem er zugleich — um den Einwurf, daß dies ja doch für „the Rishis“ nichts beweisen könne, abzuschneiden — hinzufügt: „that these books are throughout much later, than the songs of the R̥igveda is just what I have strong reasons to doubt“. Da sie nun aber denn doch auch hier nach later, wenn auch nicht much later, als diese: songs sind, so können sie doch wahrlich für deren Verfasser nichts bekunden! Ja, nach Haug's eigenen Angaben auf einer der nächstfolgenden Seiten (pag. 47): „we do not hesitate to assign the composition of the bulk of the Brāhmaṇas to the years 1400—1200 BC.: . . . . thus we obtain for the bulk of the Saṃhitā the space from 1400 till 2000“ sind sie sogar in der That wirklich auch: much later, er müßte denn das Taitt. Brāhm. von dem „bulk of the Brāhmaṇas“ ausnehmen und als besonders alt hinstellen wollen? — Die Art und Weise übrigens, wie Haug von der √naksh aus zu der Bedeutung: „either the means by which one arrives or the place where one arrives, a station“, gelangt, ist höchst eigenthümlich. Er vergleicht dazu die Wörter: patatra a wing literally a means for flying, vadhatra weapon, lit. a means for striking, yajatram the keeping of a sacrificial fire, lit. the means or

---

daß an die etymologische Bedeutung des Wortes dabei gar nicht mehr gedacht ward.

place for sacrificing, amatra a drinking vessel, lit.: place to which a thing goes which holds it, und stekt resp. hiebei: the means . . . or the place . . . als völlig gleichberechtigt neben einander. Von allen jenen von ihm aus Upâdi 3, 105 entlehnten Wörtern ist indess keines, in welchem diese beiden Bedeutungen vereinigt wären. patra bedeutet eben nur den Fittig, vadhatra nur die Waffe, und wenn amatra „enthaltend“ in die Bedeutung: Gefäß, Becher übergeht, so ist auch dabei wohl nicht an den :place to which a thing goes, sondern nur etwa an ein Mittel etwas zu halten zu denken; yajatra endlich ist mir im Veda als Neutrum, resp. in der von Haug angegebenen Bedeutung: place for sacrificing völlig unbekannt: ich kenne es darin nur als masc., resp. als Adjectiv. Gerade dies Wort vermöchte uns übrigens in der That als Analogon für die Bildung von nakshatra, wenn man dasselbe aus  $\sqrt{\text{naksh}}$  herleiten will, zu dienen, und zwar auch sogar zu

Von pag. 53 ab beschäftigt sich Haug speciell mit dem Aitareya Brâhmaṇa. Hier wäre zunächst eine specielle Gruppierung der mannichfachen Data kulturhistorischen, geographischen und wirklich geschichtlichen Inhalts, die sich darin in reicher Zahl verstreut finden, sehr am Platze gewesen, weil nur so sich mit der Zeit durch Vergleichung mit den analogen Daten anderer Texte gewisse Synchronismen herausstellen werden.

Wenn ferner Haug, wo er (p. 68. 69) von der Uniformität des ganzen Werkes handelt, resp. diejenigen einzelnen Punkte bespricht, welche zu derselben nicht im Einklange stehen <sup>1)</sup>, zu dem Resultate gelangt: „the bulk of the work appears to have proceeded from one author: some additions were made afterwards“, so meine ich, daß er hier wohl noch etwas schärfer hätte scheiden können. Zunächst vermissen wir einen Hinweis darauf, daß der Inhalt der adhyâya 25 (5, 26—34 vom agnihotram und vom brahmatvam) und 32 (7, 2—12 von verschiedenen prâyaścitta für den agnihotrin und den âhitâgni) mit dem der vorhergehenden adhyâya, die sich speciell nur auf das soma-Opfer beziehen, in keinem direkten Zusammenhange steht. Der Inhalt von adhyâya 31 sodann (7, 1, der einzige Fall, wo ein adhyâya bloß aus einer kaṇḍ. besteht), die Vertheilung nämlich der einzelnen Körpertheile des Opferthieres an die

---

<sup>1)</sup> Die „several repetitions in the 8th book“ sind hierbei mit Unrecht aufgeführt: kaṇḍ. 18. 19 sind keineswegs mit 18. 14 geradezu identisch, sondern enthalten, ebenso wie 17 im Verhältnisse zu 12, eine nothwendige Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart, die freilich kürzer hätte ausfallen können, die aber entfernt nicht auf gleiche Stufe mit den andern wirklichen Wiederholungen (z. B. 5, 27 in 7, 8) und unnöthigen Zuthaten zu stellen ist.

Priester, steht zwar zu adhy. 6. 7 in Beziehung, offenbar nur als ein sekundärer Nachtrag dazu zu nennen. Die adhyâya 26—28 (6, 1—16) und 29. 30 (7, 1—16) ferner handeln von den Obliegenheiten der drei (minor Hotar priests) bei den sattra und den ahni. Haug bemerkt selbst von diesem 6<sup>ten</sup> Buche (p. 100) „the whole book has the appearance of a supplement to the fourth and fifth“. Endlich die letzten 8 (33—40 (7, 17—8, 23) beschäftigen sich nur mit dem gegenseitigen Verhältniß der beiden oberen Kasten, und die Unterordnung des Kriegerstandes unter den Priester. Sie haben somit einen dem gewöhnlichen Inhalt der Brâhmanen fernliegenden, mehr sekularen Charakter und verfolgen wesentlich praktischen Zweck. — Es kann hienach, meiner Meinung, keinem Zweifel unterliegen, daß das Werk ursprünglich mit dem 24<sup>ten</sup> adhyâya abschloß, und die genannten 16 adhyâya als erst sekundär hinzugefügt sind, d. h. wenn auch erst sekundär.

vertheilung des Werkes ein weit anschaulicheres, klareres Bild, als dies hier der Fall ist. Wir sehen, daß adhyâya für adhyâya (mit einzelnen Ausnahmen allerdings) ein abgeschlossenes Stück enthält, während bei der Eintheilung in pañcikâs die Eintheilung des Stoffes weit weniger klar hervortritt. Und zwar ergibt sich uns auf den ersten Blick, daß mit den ersten 24 adhyâya das soma-Opfer in seinen allgemeinen Grundzügen bereits ganz erledigt ist. Nach specieller Darstellung nämlich der zur Feier eines soma-Opfers nöthigen Vorbereitungsstufen (adhy. 1–7 halb) wird der einfache agnishtoma-Tag in seinen drei savana ausführlich geschildert (bis adhy. 13). Daran haben sich allgemeine Bemerkungen darüber<sup>1)</sup>, wie über die charakteristischen Züge, welche bei den anderen drei Grundformen (samsthâ) eines soma-Opfers, den drei Modificationen des agnishtoma<sup>2)</sup> (ukthya, shodaçin, atirâtra) zur Geltung kommen, angeknüpft (bis adhy. 17 halb). Und hieran ist dann (bis adhy. 24) die Darstellung der Differenzen und Zusätze bei feierlicheren Opfern, welche aus mehr als einem Somapressungstage bestehen<sup>3)</sup>, angereiht. Dieselben heißen ahîna, wenn bis zu 12 dgl. Tagen, sattra, wenn mehr als 12 Tage dauernd. Jeder dieser sutyâ-Tage kann nach einer der genannten vier Grundformen gefeiert werden. Dabei werden aber einige Tage besonders hervorgehoben: zunächst (Rest von adhy. 17) das caturvinçam ahas, der

<sup>1)</sup> vgl. hierüber das oben pag. 275 Bemerkte.

<sup>2)</sup> Der agnishtoma gilt als der ekâha, die eintägige Somapressung, κατ' ἐξοχην: daher z. B. aikâhikam von Vinâyaka zu Çâñkh. Br. 24, 2 durch ikâhasya prakṛiter agnishtomasva erklärt wird, oder ekâhât durch prakṛitâd agnishtomât schol. zu Çâñkh. 11, 7, 9.

<sup>3)</sup> Die zur Feier eines soma-Opfers vorbereitenden, in der Regel vier (s. Haug pag. 59) Tage kommen hierbei nicht in Rechnung; nur die sutyâ-Tage gelten.

Eingangstag, und das mahâvratam, der Schlußtag eines sattra. Sodann (in adhy. 18) Gruppierungen zu je sechs Tagen (der abhiplava und der prishthya shalaha), die in dieser festen Zusammengehörigkeit als konstante Theile größerer Opfer dienen; so wie der viśhuvant, Mitteltag eines sattra. Endlich aber wird in adhy. 19—24 speciell die sogenannte Zwölftagsfeier, dvâdaçâha, welche einen solennen Kern von zehn Tagen, Namens daçarâtra (bestehend aus einem prishthya shalaha, drei chandoma-Tagen und einem avivâkyam genannten zehnten Tage), einschließt, ausführlich erörtert. Hiermit ist dann Alles das, was der hotar beim soma-Opfer zu thun hat, vollständig abgethan, und somit der Zweck des Werkes, welches als Rig-brâhmâna die Obliegenheiten der übrigen Priester ganz bei Seite zu lassen berechtigt ist, völlig erreicht.

Für die Hinzufügung nun der folgenden 16 Bücher lassen sich etwa folgende Gründe angeben. Zunächst ist es nun als eine verhältnismäßig nothwendige Ergänzung

aber stehen ihm hier auſſer dieſen noch vier andere Gehülſen zur Seite, die drei Genossen nämlich des brahman, der brâhmanâchânsin, der agnidh und der potar, und einer der Gehülſen des adhvaryu, der neshtar. Und zwar bilden dieſe vier in Gemeinschaft mit ihm ſelbſt, dem maitrâvaruna und achâvâka ſpeciell die Gruppe der ſieben hotar <sup>1)</sup>, während der grâvastut dâbei ganz ausfällt, ſeine Stelle als einer der drei nächſten Gehülſen des hotar resp. durch den brâhmanâchânsin ausgefüllt wird. Es iſt hieraus klar erſichtlich, daſs die in den Sûtra vorliegende Vertheilung der 16 ritvij erſt eine ſekundäre iſt; der grâvastut wurde dâbei dem hotar zugetheilt, weil er nicht anders unterzubringen war, und verdrängte ſomit den brâhmanâchânsin von der ihm von Rechtswegen gebührenden Stelle neben dem maitrâvaruna und achâvâka, ſeinen Special-Collegen, in Gemeinschaft mit welchen (und zwar an zweiter Stelle) er hier in adhy. 27 ff. durchweg, und zwar bei allen drei savana, erſcheint. Die Regeln für den grâvastut dagegen, der nur bei dem mâdhyandinâṃ savanâṃ auftritt, werden in aller Kürze nur im Eingang des 26 adhy. angegeben, und im Anſchluſs daran dann auch noch die Regeln über die subrahmanyâ <sup>2)</sup>, einen der Genossen des udgâtar aufgeführt, der eben-

---

<sup>1)</sup> Die Siebenzahl der hotar iſt ſchon eine alte, durch den Rik ſelbſt wiederholt beglaubigte; indessen iſt dâbei das Wort wohl in einer allgemeineren Bedeutung als „Priester“ überhaupt aufzufaſſen, nicht in der prägnanten Bedeutung, die dem Worte hier zukömmt: vergl. die analogen Angaben über ſieben dhâtar oder ſieben ritvij.

<sup>2)</sup> einen Priester, deſſen femininer Name die Vermuthung nahe legt, daſs ſein Amt urſprünglich eben auch wirklich durch ein Weib verſehen worden iſt, ähnlich wie wir z. B. aus Çatap. I, 1, 4, 13 wiſſen, daſs vormalſ (purâ) nur die Gattinn des Opfernden als havishkṛit hervortrat, während jetzt noch immer jeder Beliebige (ritvij fügt der ſchol. hinzu) dieſes Amt verſehe. — Es werden indeſs ja auch die drei Genossen des hotar (maitr., brâhm., ach.) mit dem femininen Namen hotrâ bezeichnet, der in dieſem Falle offenbar nur Uebertragung des Amtstitels auf den Beamten iſt.

falls nur bei einer bestimmten Gelegenheit eine Recitation zu vollziehen hat. — Um nun alles hieher Gehörige bei einander zu haben, hat man dann später auch noch, am Ende von adhy. 25, die Regeln über die Obliegenheiten des brahman selbst eingefügt, dessen drei Gehülfen ja eben zu den sieben hotar gehören: er selbst durfte somit hier denn doch nicht ganz übergangen werden. — Die Hinzufügung sodann der das agnihotram betreffenden Abschnitte (Anfang von adhy. 25 und adhy. 32) läßt sich etwa damit motiviren, daß dieses tägliche, früh und Abend darzubringende Opfer auch an soma-Opfertagen nicht angesetzt werden durfte, daher Angaben darüber in einem soma-Ritualbuche wenigstens nicht ganz out of place sind. — In adhy. 31 ist eine nachträgliche Bestimmung zu dem Thieropfer enthalten, welches integrirender Theil jedes soma-Opfers ist. — Die adhy. 33—40 endlich hängen mit dem soma-Ritual etwa insofern speciell zusammen, als sie von dem Substitut für den soma-Saft handeln, welches bei



sūya erwähnt, kehrt resp. im Çāṅkh. sūtra 15, 17—27 fast ganz identisch wieder (wobei zu bemerken, daß Çāṅkh. 14—15 im schol. als dem mahâkaushîtakam entlehnt bezeichnet wird), und ein Theil der Schlußregeln des Textes (7, 18) hat auch in das çrautasūtra des Âçvalâyana (9, 8) direkte Aufnahme gefunden, ohne dabei indess irgendwie als Citat markirt zu sein.

Es fehlt übrigens vielleicht auch nicht ganz an äußeren Momenten für die Annahme eines erst sekundären Ursprungs dieser letzten 16 adhyâya, insofern sich dafür etwa noch folgende Umstände geltend machen ließen. Zunächst das Faktum, daß einige Stücke derselben anderswo (7, 11 im Çāṅkh. Br. 3, 1 und 7, 18—18 im Çāṅkh. çr. s., s. eben: zu 5, 32. 33, s. Çāṅkh. Brâhm. 6, 10. 11) identisch wiederkehren<sup>1)</sup>, resp. hier in verderbterer Gestalt erscheinen. Sodann der Umstand, daß in diesen Abschnitten überhaupt mehr verderbte Formen und Stellen sich finden (s. oben pag. 267. 268), als in den ersten 24 adhyâya. Endlich eine Bemerkung, die jedenfalls wenigstens Beachtung verdient. Während nämlich in den ersten 24 adhyâya abweichende Ansichten (der eke etc.) stets durch: tat tan nâdri-tyam<sup>2)</sup> 1, 5. 11. 2, 3 zweimal. 22. 23 zweimal. 26. 3, 18. 37. 4, 7. 9 zweimal. 22, und nur einmal (3, 32) durch: tat tathâ na kuryât zurückgewiesen werden, geschieht dies in adhyâya 25—40 nie durch erstere, nur durch letztere Formel: 6, 9. 21. 7, 26, oder durch: tad u punaḥ paricakshate 8, 7, während doch die

<sup>1)</sup> vgl. auch 5, 26 und Kâty. 25, 2, 3.

<sup>2)</sup> √ dar + â im Passiv oder Âtm. um etwas zerspalten werden, sich worum abmühen, aufreiben, sorgen, es beachten. Vergl. dâras, Sorgen, ein wenig galanter Name für die Ehegattinn, und dâraka, Kind, auch eig. Sorge machend. Ganz ähnlich sind die Bedeutungen von kheda und dayâ, dayita entwickelt, vgl. auch hridayavilekha.

√ dar + â im Uebrigen mehrfach verwendet ist, s. Sonstige sprachliche Differenzen sind mir indess ni Hand, ausgenommen etwa der Umstand, daß die art: tat tad iti\* nur den letzten sieben adhyâya an Auch ist mir aufgefallen, daß wir in 7, 2 havishsh nishshicya, 8, 23 (fünfmal) Dausshant\* lesen. In auch 8, 19<sup>1)</sup> fünfmal devâsh sbaḍbbih (und 7, 15 n In den früheren Büchern dagegen lesen wir: duḥsa 29 (A. freilich hat dusbyamam, das wohl auf dush zurückgeht), catuḥsamdbir 1, 25, catuḥshashtim 3, 4

Ueberblickt man nun nach Obigem den Inh Ait. Brâhm., auch in der Gesamtheit seiner 40 a so finden wir, daß demselben in dem dazu gehörige tasûtra des Âçvalâyana nur etwa die Abschnitte 2, 5. 3, 1 — 8, 13 entsprechen. Von allen den zahl Specialitäten über die drei Arten von soma-Opfer ekâha, abîna und sattrâ, welche in Âçv. 9 — 12 e sind, findet sich hier im Ait. Brâhm. nicht das G

giebt, wo wir die Brâhmaṇa und Sûtra einer Schule mit einander vergleichen können.

Zu pag. 56 bemerke ich noch, daß Haug irrig übersetzt: Vishṇu, Mitra etc. und die Note dazu: the priests represent the Gods auf einem völligen Mißverständniß beruht. Er hätte übersetzen sollen: „Vishṇumitra etc.“, und in der Note war zu bemerken, daß dies ein nâksh. nâma sei, s. Naksh. 2, 319 (devadatta-yajnadatta-vishṇumitrâḥ) und vgl. Samskâra-Kaustubha 98 b. — Aus der Existenz des etymologisch verwandten Paradhâta im Avesta auf die Existenz der Einrichtung der Hauspriester, purohita, während der Arischen Periode einen Schluß zu ziehen, beide Wörter resp. in der prägnanten indischen Bedeutung mit einander zu identificiren (p. 67), ist kühn genug, in Ermangelung anderer Anknüpfungspunkte indessen schwerlich gerathen. — Die (28silbige) Ushṇih wird auf pag. 76 irrig als „a variety“ der (44silbigen) trisṭubh bezeichnet.

Im Uebrigen enthält auch dieser Theil der Introduction viele dankenswerthe Angaben über das soma-Ritual, obschon dieselben leider entfernt nicht ausreichen, ein irgend anschauliches Gesamtbild desselben zu gewähren. In Bezug hierauf gerade ist indessen noch mit besonderem Danke der dem Text beigegebene: „plan of the sacrificial compound at the time of the agnishtoma soma sacrifice“ zu erwähnen, der zwar natürlich nicht für alle Opferverhältnisse ausreichen kann, für die angegebene Feier aber anschaulich und klar, resp. so weit ich es gegenwärtig zu beurtheilen vermag, auch völlig richtig zur Vorstellung bringt, was ohne ein dgl. Hülfsmittel, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, nur höchst verschwommen dem geistigen Auge sich gestalten will.

Trotz aller der im Bisherigen gerügten Defekte und Irrthümer bleiben wir ja Haug überhaupt für seine mühevollen, schwierigen Arbeit zu lebhaftem Dank verpflichtet, können indessen allerdings nicht umhin, hier noch schließlich den Wunsch auszusprechen, daß sein polemischer Ton gegen seine Mitarbeiter und Brüder in brahman fortan etwas mildere Formen annehmen möge, nachdem er aus dem ihm hier Vorgeführten zur Genüge erschen haben wird, daß auch er irren kann. Wir sind Alle nur Lernende, also Irrende. Keiner ist berufen, sich den Anderen gegenüber hochmüthig als Lehrmeister aufzuwerfen. Die Wissenschaft kennt keine Machtgebote, und läßt sich durch lärmendes Poltern in ihrem ruhigen, gemessenen Wege nicht beirren.

A. W.

Berlin, den 21. März 1865.

Vermuthung

## Medicinisches aus dem Atharva-Veda, mit besonderem Bezug auf den Takman.

Eine der ersten Krankheitsformen, welche aus dem Atharva-Veda bekannt wurden, war der Takman. Schon Roth in seinem Werke „Zur Lit. u. Gesch. des Weda, 1846“ übersetzte einige Stellen aus Ath. 5, 22, und versuchte bei dieser Gelegenheit die erste Vermuthung über die Natur dieser Krankheit. Er schloß auf folgende Weise: im Atharva-Veda wird gegen den Takman das Kraut Kushtha angerufen, das am Himälaya wächst und wiederholt takmánâçana (Vernichter des Takman) genannt wird. In der späteren Medicin bedeutet Kushtha nicht bloß das Kraut (*costus speciosus*), sondern auch den Aussatz. Da nun die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten. Diese Ansicht suchte Adolphe Pictet in seiner Abhandlung über „die alten Krankheitsnamen der Indogermanen“ (Kuhn's Zeitschr. 5, 327) durch etymologische Gründe weiter zu stützen. Er hielt die Hautkrankheit, welche nach Roth unter dem Takman zu verstehen ist, für die Krätze und verglich den indischen Namen mit dem persischen tâkhtab (Hautausschlag) und mit dem irischen tachas, tochas, was Krätze bedeutet. Zu einem ganz andern Resultate kam Wehr in seiner Uebersetzung der

1. Buches des Atharva-Veda (diese Stud. 4, 419). Er sieht in dem Takman das Fieber und stützt seine Ansicht vorzugsweise auf den Spruch gegen den Takman im 1. Buche des Atharva-Veda, in welchem allerdings ganz unzweideutige Symptome dieser Krankheit enthalten sind. Nichtsdestoweniger beharrte Roth im Petersburger Wörterbuche auf seiner früheren Meinung und modificirte dieselbe höchstens in so weit, daß er nun den Takman nicht mehr als bloße Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, sondern als „eine bestimmte Krankheit oder vielmehr eine ganze Klasse hitziger Krankheiten, welche von Hautausschlägen begleitet sind“, definirte. Muir endlich (Orig. Sanskrit Texte 4, 280) übersetzt takman mit consumption (Auszehrung) und zwar an zwei Stellen: yāsya takmā kāsikā hetir ékam ācveva vṛṣhaṇaḥ krāṇḍa éti, whose consumption, whose cough, whose bolt assails some like the neighing of a stallion, Ath. 11, 2, 22 und: mǎ no rudra takmánā mǎ viśhēṇa mǎ

Wenn wir übrigens vom Takman als von einer Krankheit schlechthin sprechen, so ist das nicht immer genau im Sinne des Atharva-Veda. Nur an einigen Stellen ist der Takman bereits eine bloße Krankheit, welche von Zauberern oder von den Göttern über die Menschen gesandt wird; an anderen Stellen hat der Takman noch durchaus persönliche Natur und gehört zu jenen Plagegeistern (amivâ, graha) und Dämonen (rakshas), welche den Menschen überfallen und in ihm die krankhaften Erscheinungen hervorrufen. Ath. 1, 25, 2. 8 wird derselbe sogar deva genannt.

Die Krankheit selbst muß im indischen Alterthume sehr gefürchtet sein. „bhîmâs te takman hetâyas, furchtbar sind Deine Waffen“, heißt es Ath. 5, 22, 30, „tâbhih sma pâri vṛiṅgdi nah, mit diesen verschone uns“. Und ebenso: yâsya bhîmâḥ pratikâçâḥ in Atharv. 9, 8, 6. Fünf Sprüche des Atharva-Veda sind ausschließlich gegen sie gerichtet (1, 25. 5, 22. 6, 20. 7, 116. 19, 39.) und auch sonst wird sie nicht selten erwähnt (4, 9, 8. 5, 4, 1. 9. 5, 30, 16. 9, 8, 2. 11, 2, 22. 26. 11, 34, 10.) und zwar in Gesellschaft von schweren tödtlichen Krankheiten (yakshma, Ath. 5, 30, 16) oder in Verbindung mit Rudra's furchtbarem Geschosse (11, 2, 22. 26). In einem schönen Spruche des 5. Buches (5, 30), wo der Takman als Complication des yakshma erscheint, wird sichtlich ein tödtlicher Ausgang befürchtet; der Spruch scheint sogar nur für die äußerste Todesgefahr berechnet zu sein. Aber auch, wo er allein auftritt, wie Ath. 5, 22, erscheint der Takman immerhin als eine höchst gefährliche Krankheit, die einen letalen Ausgang zur Folge haben kann.

Und in der That, wenn wir die Reihe der Symptome

überblicken, so begreifen wir bald, daß wir es hier mit einer schweren Erkrankung zu thun haben. Das Symptom, das uns in den Schilderungen des Takman am auffälligsten entgegentritt, ist die Temperatur-Steigerung des Körpers (*calor praeter naturam*). Am deutlichsten wird die Glut des Takman Ath. 5, 22, 2 geschildert, wo es heißt: *ayám yo víçvân háritân kṛiṇóshy ucchocáyann agnir ivá 'bhidunvân | ádhâ hí takmann arasó hí bhūyâ ádhâ nyāññ adharññ vâ párehi:* „der du alle gelb machst, brennend wie Feuer, durch Brand Schmerzen verursachend | kraftlos seist du nun, o Takman, ab- und niederwärts geh' wieder hinweg“. Ebenso wird Ath. 1, 25, 2. 3 die glühende Natur des Takman hervorgehoben; er wird *arois:* Feuer, *çocis:* Glut genannt und folgendermaßen angerufen: *yádi çokó vābhi-çokó yádi vâ rájño várūṇasyā'si putráḥ | hr̥ḍḍur nāmā'si haritasya deva sá naḥ samvidvān pári vṛiṅgdhi takman:* Magst Schmerz du sein oder Glut, oder ein Sohn Varu-



**Takman** sei Verneigung. 2. Verneigung dem Rudra, Verneigung sei dem Takman, Vern. dem Könige Varuna, dem ungestümen. Vern. dem Himmel, Vern. der Erde, Vern. den Heilkräutern. 3. Der du glühend bist, alle Gestalten gelb machst | dir, dem rothbraunen, fahlen, mach ich Verneigung, dem wilden (wassergebornen?) Takman.“ — In dieser Gluth hat man von jeher das eigentliche Wesen des Fiebers gefunden. Sie entsteht durch die Steigerung des Stoffverbrauches, wenn sich eine krankhafte Störung auf die regulatorischen Centren des Stoffverbrauches verbreitet und die regelmäßige Moderation des Stoffwechsels aufgehoben wird (Virchow). Schon die Aerzte des Alterthums, wie Galen, und, was für uns noch wichtiger ist, Sūcruta haben in der Hitze ein sicheres Kriterium des Fiebers gefunden. Wenn nun der Atharva-Veda gerade dieses Symptom des Takman so vorzugsweise betont, so leidet es wohl keinen Zweifel, daß wir unter dem Takman des Atharva-Veda nichts anderes als Fieber zu verstehen haben.

In sehr vielen Fällen empfindet der Kranke das Fieber als einen Wechsel von Frost und Hitze. Auch dieses Symptom ist bei dem Takman des Atharva-Veda vorhanden. Auf die Schüttelfröste, welche so häufig die Reihe der Fiebererscheinungen einleiten, deutet schon das Zeitwort dhû, schütteln, durchschütteln hin, welches von den Anfällen des Takman gebraucht wird und zwar Atharv. 5, 22, 7, wo es heisst: *tákman mūjavato gacha bálhikân vā parastarām | çûdrām icha prapharvyām tām takman vīva dhūnuhi*. „O Takman, zu den Mūjavant gehe oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdrâ-Weib falle an, das strotzende, dieses schüttle etwas, o Takman“. Ebenso cha-

rakteristisch ist das Causativum von vep, zittern, welches zweimal mit dem Takman verbunden wird (Ath. 5, 2, 2 und 9, 8, 8). Es wird der Takman aber auch ausdrücklich kalt (çitā) genannt, was nur auf den Fieberfrost Bezug haben kann, wie wir noch heutzutage vom kalten Fieber, vom „Frierer“ sprechen. So heißt es Atharv. 1, 25, 4: nāmah çitāya takmāne nāmo rûrāya çocishe kriṇomi | yē anyedyūr ubhayadyūr abhyēti tṛitīyakāya nāmo astu takmāne: Verneigung dem kalten Takman, Verneigung mach ich der heißen Glut, | der andern Tages sich einstellt, in zwei aufeinander folgenden Tagen, der jeden dritten Tag wiederkehrt, dem Takman sei Verneigung. Ebenso in einem Spruche des 7. Buches (Atharv. 7, 116), worin zwar der Takman nicht ausdrücklich genannt wird, der aber seinem ganzen Inhalte nach sich nur auf den Takman beziehen läßt. Der Spruch lautet: 1. nāmo rûrāya cyāvanāya cōdanāya dhrishnāve | nāmah çitāya pûrvakāmakri-

**nāçaya vārshikam** „der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, den herbstlichen | den **Takman**, den kalten, heißen, sommerlichen, regenzeitlichen vertreibe“. Ich habe an allen diesen Stellen **rûrá** mit heiß übersetzt, ohne jedoch auf diese Uebersetzung irgend ein Gewicht zu legen. Weber leitet **rûrá** von der Wurzel **ru, lu** ab, die brechen, zerrupfen bedeutet und übersetzt das Wort Atharv. 1, 25, 4 mit „quälend“. Indes steht an allen diesen Stellen das Wort **rûra** in so deutlichem Gegensatze zu **çitá**, kalt, daß sich die Bedeutung „heiß“ beinahe von selbst aufdrängt. Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Atharv. 5, 22, 10, wo es vom **Takman** heißt: **yát tvám çitó 'tho rûráḥ sahá kàsāvepayah | bhimās te takman hetáyas tábhiḥ sma pári vṛṅgdhi naḥ** „der du kalt bist und dann heiß, mit Husten zittern machst, | furchtbar sind deine Waffen, mit diesen verschone uns, o **Takman**“. An dieser Stelle scheint **rûrá** deutlich das zweite Stadium des Fieberparoxismus, das Hitzestadium zu bezeichnen.

Das deutlichste Symptom, welches uns nöthigt, den **Takman** mit dem Fieber zu identificieren, ist der Rhythmus, in welchem sich nach der Schilderung des Atharva-Veda die Anfälle des **Takman** wiederholen. Der **Takman** heißt vor allem **trītiyaka**, der jeden dritten Tag wiederkehrt. (Ath. 1, 26, 4; 5, 22, 13; 19, 89, 10.) Dasselbe Wort (**trītiyaka**) gebraucht auch **Suçruta** vom Fieber (**jvara**), es bezeichnet dort den **rhythmus tertianus**, den gewöhnlichsten Rhythmus des Wechselfiebers. Ein zweiter Rhythmus wird Atharv. 1, 26, 4 und 7, 116, 2 erwähnt: **yó anye dyúr abhyéti**, der andern Tages sich einstellt. Auch diesen Rhythmus kennt **Suçruta** und erläutert ihn, ganz wie

unsere Medicin den Rhythmus quotidianus, wonach der Fieberanfall jeden Tag einmal wiederkehrt. An allen Stellen, wo anyedyūḥ vorkommt, wird im Atharva-Veda noch ein anderer Rhythmus genannt und durch: ya ubhayadyūr abhyeti beschrieben. yā ubhayadyūr abhyeti heisst wörtlich: der in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt. Es ist hiemit augenscheinlich der Rhythmus quartanus complicatus gemeint, bei welchem zwei Tage hintereinander der Fieberanfall sich wiederholt, der dritte Tag aber jedesmal fieberfrei ist. Bei Sūgruta kommt dieser Rhythmus nicht vor, sondern nur die einfache Quartana (caturtha); nach Griesinger (Infectionskrankheiten p. 60) soll derselbe überhaupt beim Wechselfieber kaum vorkommen, sondern in früheren Zeiten aus einzelnen Fällen von Pyämie abgeleitet sein. Der späteren indischen Medicin jedoch ist derselbe wohl bekannt. „In Chāturthaka, sagt Wise pag. 232, the paroxysms of this fever occur every

gegen kennt die spätere indische Medicin noch zwei Formen des Wechselfiebers, die *Quotidiana duplicata*, — sie hat zwei Paroxysmen täglich, einen bei Tage und den andern in der Nacht, und heißt bei *Wise* *satata* — und eine *febris continua, samtata-jvara*, welche *Wise* folgendermaßen schildert: „*Santata-jwara affects the chyle and blood; and it continues for seven, ten or twelve days, followed by an interval and again occurs and remains for several days*“. Wenn nun im Atharva-Veda und zwar an zwei Stellen (5, 22, 12 und 19, 89, 10) neben andern ausgesprochenen Rhythmen auch ein *takmā sadamdiḥ* erscheint, so ist es kaum zweifelhaft, daß wir darunter eine der beiden obigen Formen des Fiebers zu verstehen haben. Wie sich aber auch diese Einzelheiten verhalten, so viel steht jedenfalls sicher: die Anfälle des *Takman* erfolgen nach bestimmten Rhythmen und diese Rhythmen entsprechen vollkommen denjenigen Rhythmen, welche wir heute noch bei intermittirenden Fiebern unterscheiden.

Die spätere indische Medicin kennt allerdings den *Takman* nicht, sie nennt das Fieber *jvara*; dafür kommt aber auch das spätere *jvara* im Atharva-Veda nicht vor; beide Namen ersetzen sich wechselseitig; *takman* ist der vedische Ausdruck für *jvara*. Es wäre auch in der That höchst auffallend, daß wir unter den Krankheiten, gegen welche die Sprüche des Atharva-Veda gerichtet sind, nicht auch dem *jvara*, wenn auch unter anderem Namen, begegnen sollten. Fast alle Krankheiten complicieren sich in Indien sehr leicht mit febrilen Erscheinungen und die schwersten Formen des Malariafiebers sind dort heimisch. *Suśruta* nennt auch das Fieber den König der Krankheiten; unter Fieber, sagt er, kommt der Mensch in die Welt,

unter Fieber tritt er aus derselben. Das Fieber ist eine so schwere Krankheit, daß nur Götter und Menschen sie überstehen können. (Suçruta, Uttaratantra o. 39.) Eine Krankheit von solcher Bedeutung konnte auch im Atharva-Veda nicht unbeachtet bleiben und es stimmt vollkommen, daß auch im Atharva-Veda die glühenden Waffen des Takman so sehr gefürchtet sind.

Nach böhmischem Volksglauben gab es ursprünglich hunderterlei Fieber; nachdem aber eins derselben gefangen wurde, blieben bloß neunundneunzig davon übrig. In Ath. 5, 80, 16 finde ich nun folgende merkwürdige Stelle *tvayā yākshmaṃ nīravocaṃ śatām rōpiṣ ca takmāṇaḥ*: „mit dir (o Zunge) sprach ich hinweg den Yakshma und die hundert Brüche des Takman“. Nach dem, was Kuhn in seiner Zeitschrift 13, 128 ff. über die Zahlen in indischen und germanischen Segenssprüchen ausgeführt hat, ist es wohl nicht zu kühn, wenn ich in dem *śatām rōpiṣ*

**Malariafieber** deutet aber auch die ganz entschiedene **Neigung** des **Takman** zu rhythmischen Paroxismen und endlich sind auch die übrigen Symptome des **Takman** der Art, daß sie fast alle durch Malariainfektion ihre Erklärung finden.

Es ist bekannt, daß die Malariafieber, wo sie endemisch sind, zwar das ganze Jahr hindurch vorkommen, aber doch mit einer erheblichen Differenz nach den verschiedenen Jahreszeiten. Der Winter ist die fieberfreieste Zeit, im Sommer und Herbst dagegen erreicht die Epidemie in der Regel ihren Höhepunkt. In heißen Ländern ist die Regenzeit vorzüglich die Zeit der Fieber; doch pflegt in Indien auch in der heißen Jahreszeit besonders nach langer Windstille, und in der feuchten Zeit (çarad) nach ungewöhnlich starker Regenzeit auch eine sehr starke epidemische Vermehrung der Fieber einzutreten. Nun erhält aber der **Takman** im Atharva-Veda einige Epitheta, welche vollkommen dem Verhalten der Malariafieber zu den einzelnen Jahreszeiten entsprechen. Der **Takman** heißt zuvor **hāyana** (19, 39, 10), was entweder bedeutet: der jedes Jahr wiederkömmt, oder: der das ganze Jahr hindurch dauert. (Vergl. das deutsche „jarritt“ Grimm Myth. 1107). Beides gilt für Orte, wo Malariafieber endemisch sind. Der **Takman** heißt aber ferner **vārshika** (Ath. 5, 22, 13) von **varsha**, Regenzeit, also der zur Regenzeit herrscht, oder der jedesmal zur Regenzeit wiederkehrt, der regenzeitliche. Ebenso **grāishma**, sommerlich (Ath. 5, 22, 13) von **grishma**, das „die heiße Jahreszeit, die Zeit, welche der Regenzeit vorhergeht“, bezeichnet. Endlich **çàradá**, herbstlich (Ath. 5, 22, 13) von **çarad**, der schwülen Zeit, welche der Regenzeit nachfolgt. An zwei anderen Stellen (Ath. 9, 8, 6 und

19, 34, 10) wird der Takman *viçvâçârada* genannt: *takmānam viçvâçâradam bahir nirmantrayāmahe*: den Takman, den allherbstlichen besegen wir hinweg aus dir. Auch dieses Wort kann sowohl „den ganzen Herbst hindurch dauernd“ oder „jeden Herbst wiederkehrend“ bezeichnen. Man sieht die Uebereinstimmung ist überraschend. Diese Epitheta des Takman wären ganz unverständlich, wenn sie nicht in der Natur der Malariafieber ihre Erklärung fänden. Auch in der späteren indischen Medicin erscheint der Winter (*hemanta*) und die thauige Jahreszeit (*çirā*) fieberfrei; das Verhalten der Intermittens zu den übrigen Jahreszeiten, sucht sie sich jedoch nach ihrer Humoraltheorie zurechtzulegen. (Wise 233.)

Jedes Malariafieber ist ferner von Kopfschmerz begleitet, der im Hitzestadium oft so heftig wird, daß Delirien erfolgen. Auch dieses Symptom ist der Beobachtung der Atharvanpriester nicht entgangen. So lautet Ath. 19, 34, 10: *çirshaçokam trītiyakam sadamdir yāç ca bāyanāḥ | takmā-*



den meisten Krankheiten, aber ganz besonders auf die erd-  
 e, graugrünliche Hautfarbe eines Menschen, der an  
 Malariafieber erkrankt ist. An mehreren Stellen aber wird  
 gesagt, daß der Takman den Kranken gelb macht. Es  
 ist Ath. 5, 22, 2: *ayám yó víçvân háritân kṛiṇóshi* „der  
 alle gelb machst“, und ganz ähnlich Atharv. 6, 20, 3:  
*ám yó víçvâ rūpāni háritâ kṛiṇóshi*. In einem anderen  
 Spruche Ath. 1, 25, 2 und 3 wird der Takman sogar *hári-*  
*ya devá*, Gott des Gelben, genannt. Auch diese An-  
 gabe fußt auf richtiger Beobachtung. *hárita* gilt von der  
 Farbe der Gelbsucht. Nun sind aber in Indien die Ma-  
 lariafieber sehr häufig mit Ikterus verbunden, welcher na-  
 türlich die gelbe Färbung der Haut zur Folge hat. Die  
 lösigen Symptome treten zuweilen so heftig auf, daß in  
 neuerer Zeit derartige Malariafieber schon oft mit dem  
 selben Fieber verwechselt worden sind. Das unheimliche  
 Aussehn eines solchen Fieberkranken macht es begreiflich,  
 daß im Atharva-Veda gerade auf dieses Symptom ein so  
 starker Nachdruck gelegt wird. Dasselbe Symptom kam  
 auch bei typhösen Fiebern vor (biliöses Typhoid) und  
 mußte daher wohl für eine Lieblingsäußerung des Takman  
 gehalten werden.

Der Takman äußert sich aber auf der Haut des Kran-  
 ken noch auf andere Weise. Er wird Ath. 5, 23, 3 *paru-*  
*śá*, fleckig und *pârusheyá*, scheckig, genannt und im  
 zwölften Verse desselben Spruches erscheint der *Pâman*,  
 der Rätze, als Bruderssohn des Takman. Diese Stellen waren  
 wohl die Ursache, daß Roth auch noch im Petersburger  
 Wörterbuche theilweise an seiner früheren Definition des  
 Takman festhielt und in den Hautausschlägen des Takman-  
 kranken ein charakteristisches Symptom erblickte. An und

für sich würde mich dieses Symptom gar nicht befremden. Sowohl bei Malariafiebern als auch bei typhösen Erkrankungen sind Hautausschläge nicht selten. Sehr häufig ist bei Intermittens Herpes-Exanthem; auch Urticaria-Zona-Erysipelartige Ausschläge kommen in manchen Epidemien häufiger vor, Petechien besonders in den schweren Formen der Remittens. Noch gewöhnlicher sind Hautausschläge bei typhösen Fiebern, beim Abdominaltyphus ist bekanntlich das Roseola-Exanthem charakteristisch. Nicht selten sind aber auch zahlreiche Furunkeln und eitrige Miliarien. Nur die Krätze will in den ganzen Cyklus dieser Krankheiten nicht passen. Wir müssen uns zuerst darüber klar werden, was denn eigentlich das verwandtschaftliche Verhältniß der Krätze zum Takman zu bedeuten habe. In demselben Spruche des Atharva-Veda werden uns noch zwei Verwandte des Takman vorgeführt, ein Bruder Balāsa und eine Schwester Kāsikā. Die Stelle lautet:

ciösen Intermittenten sowie bei typhösen Fiebern kann die Lungenaffektion leicht einen bedenklichen Charakter erhalten. Es nimmt also keineswegs Wunder, die Kārikā als Schwester des Takman anzutreffen. Die Complication war, wenn auch nicht immer gefährlich, so doch jedenfalls quälend und mußte unter allen Umständen von den Kranken gefürchtet werden.

Schwieriger steht die Sache mit dem Balāsa. In seinem Werke „Zur Lit. und Gesch. des Weda“ übersetzt Roth dieses Wort mit „Abspannung“, und da er auch im Petersb. Wörterbuche abalāsa, das Atharv. 8, 2, 18 von den dortigen beiden Hauptheilmitteln vṛihiyavāu, Reis und Gerste, gebraucht wird, mit „nicht zehrend“ übersetzt: so scheint er sich unter Balāsa etwa Zehrfieber oder „rasches Sinken der Kräfte“ gedacht zu haben. In der That würde auch eine solche Deutung von Balāsa für den vorliegenden Fall recht gut passen, denn in der indischen Medicin, wie in der unsern, bedingt ein rascher Verfall der Kräfte und eine auffallende Abmagerung beim Fieber jederzeit eine ungünstige Prognose. Weber übersetzt das Wort (diese Stud. 4, 417) mit „Auszehrung“, und auch diese Uebersetzung hat vieles für sich, insbesondere eine Notiz des Atharva-Veda, die uns über die Entstehung des Balāsa Aufklärung giebt, nämlich Ath. 9, 8, 8, wo es heißt: yādi kāmād apakāmād dhṛidayā jāyate pari | hṛidó balāsam āngebhyo bahir nīrmantrayāmahe: „wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, vom Herzen her | aus dem Herzen, aus den Gliedern heraus, den Balāsa versegnen wir“. Nun sind aber nach indischer Medicin übermäßiger Genuß der Liebe oder auch Ekel die häufigsten Ursachen der Auszehrung (rājyakshma).

Nichtsdestoweniger sehe ich mich genöthigt, für den Balāsa des Atharva-Veda eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Aus dem Namen der Krankheit läßt sich allerdings kaum ein Anhaltspunkt gewinnen. Wenn Mahīdhara zu Vāj. S. 12, 97 denselben mit: *balam asyati kshipati*, also etwa mit: „Niederwurf der Kraft“ umschreibt (diese Stud. 4, 417), so paßt das eben auf alle Krankheiten, die ja alle die Kraft des Menschen niederwerfen. Zur Zeit des Atharva-Veda scheint man übrigens bei der Deutung dieses Namens auch an *āsa*, Asche, Staub gedacht zu haben, wie aus dem Wortspiele, *āso balāso bhavatu* Ath. 9, 8, 10 hervorgeht. Aber auch diese Etymologie ist nicht geeignet, das Wesen der Krankheit aufzuhellen. Dagegen bietet uns der Atharva-Veda gelegentlich eine Menge von Notizen über den Balāsa, die zu einer genaueren Bestimmung dieser Krankheitsform immerhin ausreichen. Im sechsten Buche des Atharva-Veda sind zwei Sprüche (24

nen Sitz in den Gliedern, in den Gelenken, und ist bei Knochenbrüchen und Gelenkbrüchen vorhanden. Ath. 6, 14, 1 heißt es: *asthisraṇsám paruṣsraṇsám āsthitam hṛdayāmayam | balāsam sárvaṃ nāçayāṅgesbṭhā yāç ca párvasu:* „der, beim Knochenbruch, beim Gelenkbruch zugegen ist, die Herzkrankheit | allen Balāsa vertreibe, der in den Gliedern sitzt, in den Gelenken.“ Wenn hier die Uebersetzung von *asthisraṇsá* und *paruṣsraṇsá*, die übrigens dem Petersb. Wörterbuche entnommen ist, das Richtige trifft, so stimmt dazu vortrefflich ein anderes Epitheton, welches dem *Balāsa* Atharv. 6, 127, 1 gegeben wird, nämlich *vidradhá*. Das Wort wird von Yaska Nir. 4, 15 mit *viddha*, durchbohrt, verwundet, erklärt und auch von Roth, der es in R. V. 4, 32, 23 mit „durchbrochen“ übersetzt, auf die Wurzel *vyadh*, schlagen, durchbohren, verwunden zurückgeführt. Mit dieser Erklärung von *vidradha* läßt sich denn auch sehr gut der spätere medicinische Ausdruck *vidradhi*, der mit *vidradha* sichtlich zusammenhängt, in Einklang bringen. When the ear is wounded or otherwise injured, sagt Wise pag. 287, it is called *bidradhi*. Hefsler übersetzt das Wort mit *phlegmone* (Adnot. ad Suçrut. pag. 40). Für Suçruta ist diese Uebersetzung recht zutreffend, doch scheint man ursprünglich unter *vidradhi* jede Entzündung mit dem Ausgange in Eiterung verstanden zu haben. Am gefährlichsten sind nach Suçruta jene phlegmonösen Entzündungen (*vidradhi*), welche in der Herzgegend um den Nabel oder im Abdomen ihren Sitz haben. Wenn in solchen Fällen der Absceß sich nicht nach außen öffnet, ist der Tod unvermeidlich. So sagt auch Wise: Internal abscesses of the abdomen (*bidradhi*) if accompanied with swelling, without any discharge; and if the person vomits,

has hiccough, thirst, pain and difficulty in breathing, he will die (pag. 210). Ein solcher Abscess durchbohrt gleichsam die Haut, um dem Eiter Ausfluß zu verschaffen; er hat dann einige äußere Aehnlichkeit mit eiternden Stichwunden (viddha), daher denn der Name vidradhi.

In unserem Falle werden wir das Adjectiv vidradhi am besten mit „entzündet“ übersetzen. Hierzu paßt denn auch vollkommen das andere Epitheton lóhita, das an derselben Stelle dem Balása beigelegt wird; das Wort bezeichnet hier die dunkle Röthe der Inflammation.

Was ist nun der Balása? Einen deutlichen Fingerzeig giebt uns Wiso, pag. 311, wo er von den Krankheiten der Kehle redet. Er sagt: Various other swellings of the throat are also mentioned, such as Balása, a swelling of the throat, which prevents swallowing and is produced by phlegm. It is incurable. Der Balása ist also in diesem Falle eine Geschwulst in der Kehle, welche das Schlingen hindert. Nun wird aber auch bei Krandhaucha, At-

Namen „Brand“ und „Fluß“ eine Unmasse chronischer Krankheitsformen (Brenner-Schäfer Med. Volksabergl. S. 28); mit woolmed benennt der Ehste nicht nur die angeschwollenen Drüsen, sondern jede gespannte Geschwulst im Unterleibe (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 89), und ebenso werden in der indischen Medicin, bei Caraka, die verschiedensten Krankheiten mit dem Namen çotha, Geschwulst, bezeichnet, Hydrops sowohl, als auch die Geschwulst bei Entzündung von Wunden und Quetschungen (Wise p. 241). Der Balâsa also, der im Atharva-Veda bei Knochenbrüchen, bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen auftritt, und der in der späteren Medicin eine Geschwulst in der Kehle bezeichnet, kann daher kaum etwas anderes sein, als Geschwulst oder krankhafte Anschwellung im Allgemeinen.

Dadurch erklärt es sich denn auch, warum der Balâsa im Atharva-Veda mit zwei Hoden in der Achselgrube dargestellt wird. Es wird hierdurch das sackartige Aussehen der Geschwülste symbolisirt, genau so, wie bei Suprta eine Geschwulst am Halse, also eine dem Balâsa ganz ähnliche Krankheit, mushkavat, testiculis similis, genannt wird.

Abalâsa in der bereits oben erwähnten Stelle, Athar. 3, 2, 18 ist dann „nicht schwellend, nicht aufblähend“: çiváu te stām vrîhiyavāv abalâsāv adomadháu, „gnädig seien dir Reis und Gerste, die beiden nicht blähenden, keine Beschwerden verursachenden“, was viel besser paßt, als: „die beiden nicht zehrenden“. Auch in eine andere Stelle des Atharva-Veda wird durch unsere Erklärung von Balâsa ein viel besserer Sinn gebracht. Bekanntlich läßt das Petersb. Wörtb. das Wort ajñâta-yakshma, das R. V. 10,

161, 1 und Ath. 3, 11, 1 vorkommt, ohne Erklärung. Nun wird aber der Balāsa Ath. 6, 127, 3 *ājñātam yāksamam* genannt, was offenbar dasselbe bedeutet. Die Stelle: *mācāmi tvā havishā jīvanāya kām ajñātayakshmād uta rājayakshmāt , grāhir jagrāha yādi vaitād enam tānyā indragai prā mumuktam enam*, würde dann folgenden Sinn haben: „Ich befreie dich durch meine Opfergabe, damit du lebst, von Anschwellung und Abzehrung; | oder wenn die Grāhi ihn (schon) ergriffen hat, so befreiet ihn von ihr, Indra und Agni“. — Anschwellung und Abzehrung sind hier die beiden Gegensätze, in denen sich die Krankheiten bewegen, etwa wie Hypertrophie und Atrophie, und somit will der erste Vers nichts anderes besagen, als: „ich befreie dich von jeder Krankheit“.

Der Balāsa also ist Anschwellung. Es fragt sich nun, wie denn diese Krankheit im Atharva-Veda der Bruder des Takman genannt werden konnte. Die Sache ist sehr



circumstance, that this fever, like that of Mysore, frequently terminates in the most obstinate intermittens, attended with considerable enlargement and hardness of the belly, which has been called physconia. Wise constatirt Anschwellungen insbesondere bei der Quartana (Wise pag. 232) und schon für Suçruta war Hydrops beim Fieber (jvara) keine seltene Erscheinung. Es ist daher nur für unsere Erklärung des Balâsa günstig, daß derselbe im Atharva-Veda so häufig in Gesellschaft des Takman angeführt wird. Ath. 4, 9, 8 wird gegen beide dieselbe Salbe angewendet; beide werden durch die Heilpflanze Jaṅgiḍa vertrieben (Ath. 19, 34, 10), beide werden endlich Ath. 9, 8, 6. 8 durch denselben Spruch hinweggesegnet. Die Anschwellung des Körpers ist für den Fieberkranken häufig gefährlich, jederzeit aber unheimlich, und so ist es sehr begreiflich, daß wir im Ath. 5, 22, 11 dem furchtsamen Wunsche begegnen, es möge sich dem Takman nicht auch noch der Balâsa beigesellen.

Balâsa und Kâsikâ also, die Geschwister des Takman, waren häufige und gefürchtete Complicationen desselben. Wenn nun der Pâman Ath. 5, 22, 13 ein Bruderssohn des Takman genannt wird, so werden wir auch dieses Verwandtschaftsverhältniß auf ähnliche Weise zu deuten haben. Dann aber kann Pâman nicht die eigentliche Krätze sein. Und in der That, die Schilderungen, die uns bei Suçruta und Caraka von dem Pâman geboten werden, sind viel zu vag, als daß wir unter Pâman jedesmal nur „Krätze“ zu verstehen hätten. Hefslers übersetzt pâman mit impetigo und Wise schildert nach Caraka diese Krankheit folgendermaßen: small tubercles in great numbers of a dark or purplish hue with a copious bloody discharge accom-

panied with burning and itching; it is called pāmā (pag. 261). Die Inder kannten aber noch nicht die eigentliche Ursache der Krätze, die Krätzmilbe, die schon der griechischen Medicin (Aristoteles) nicht unbekannt war (Hebra Hautkrankheiten S. 412). Eine Vermengung der Krätze mit anderen Hautkrankheiten konnte daher in jenen Zeiten sehr leicht stattfinden. Bei Fiebern insbesondere (auch bei Intermittens) konnte eine Urticaria mit reichlichen Quaddeln, oder eine andere symptomatische Erkrankung der Haut, die sich durch rothe Flecke oder Pusteln äußerte, sehr wohl mit dem Namen Pāman belegt werden. Wird doch noch in unseren medicinischen Büchern ein pustulöser Ausschlag am Gesäße, am Rücken oder der Schenkelfläche eines Typhuskranken häufig genug „kritische Krätze“ genannt. An derartige Hautausschläge haben wir daher auch zu denken, wenn im Atharva-Veda der Pāman als Begleiter und Verwandter des Takman dargestellt wird.

von zahlreichen Petechien bei schwerer Remittens, von Urticaria bei Intermittens oder der „kritischen Krätze“ bei typhösen Fiebern.

So fügt sich denn Alles, was uns im Atharva-Veda über den Takman mitgetheilt wird, unserer Deutung in ungezwungener Weise. Der Takman ist jener Dämon, welcher die fieberhaften Erscheinungen im Menschen hervorruft, insbesondere aber der Dämon des Malariafiebers.

Ueber die Aetiologie des Takman ist im Atharva-Veda wenigstens enthalten. Eine merkwürdige Notiz wird aber Ath. 1, 25, 1 mitgetheilt, sie lautet: yád agnir ápo ádahat praviçya yátrákrinvan dharmadhrito námânsi | tátra ta áhnuḥ paramám janítram sá naḥ samvidvân pári vṛiṅgdhi takman: „als Agni ins Wasser gefahren brannte, die Frommen sich unter Verneigung beugten | dort sagt man ist hauptsächlich dein Entstehen, verschone uns gnädiglich du, o Takman“. Weber bemerkt zu dieser Stelle: „soll der erste páda wirklich einen Entstehungsgrund des Takman enthalten, so kann damit eine Erkältung nach vorhergehender Erhitzung oder der Einfluß der Hitze auf feuchte Niederungen, Marschlande gemeint sein“ (diese Stud. 4, 419). Ich zweifle sehr, daß hier Weber den richtigen Sinn dieser Stelle gefunden hat. Dem ersten Páda liegen augenscheinlich jene mythischen Vorstellungen zu Grunde, welchen anderwärts die Sagen von Agni's Flucht in die Gewässer (diese Stud. 3, 467), von seiner Rückkehr zu den Müttern (Rigv. 3, 9, 2) oder im Mahábhârata die Sage von Agni's Suchen nach dem versteckten Indra entsprungen sind. Agni, der im Wasser brennt, kann nur das Blitzfeuer sein, jener Agni, der nach Çákapṭhi allein im Wasser leuchtet (Roth zu Nir. 7, 20). Die Zeit aber, wo der Blitz-Agni in's Wasser

taucht, ist die Regenzeit, die bekanntlich unter unaufhörlichen heftigen Blitzen hereinbricht. Nun haben wir aber bereits gesehen, daß die Regenzeit (*varsha*) hauptsächlich die Entstehungszeit des Takman ist. Unsere Stelle gewinnt dadurch einen Sinn, der vollkommen mit unseren bisherigen Resultaten übereinstimmt: „Die Regenzeit ist hauptsächlich die Geburtsstätte (*jantram*) des Fiebers“.

Man könnte sogar in diesem Umstande einen Grund finden, daß Ath. 6, 20, 1 Agni, der brennende, als jener Gott bezeichnet wird, von dem der Takman ausgeht. Ath. 12, 2, 22 ist der Takman auch Rudra's Waffe und Rudra ist ja der Gott jener furchtbaren Stürme, welche gleichfalls den Einbruch der Regenzeit verkünden. Indefs läßt sich die Sache ebenso gut auf eine andere Weise erklären. Suçruta vergleicht das Fieber (*jvara*), den König der Krankheiten, mit dem Gotte des Feuers (*Agni*) und dem erzürnten Rudra. Die Aehnlichkeit des Fiebers mit Agni

In dem heutigen Volksglauben der Inder ist auch seine Gemahlin, die Göttin Kâlî die Göttin des Fiebers. So wird sie in einem Zaubersegen der Telugu genannt, welchen Mr. Brown im Madras-Journal Juli 1864 p. 60 mitgetheilt hat. In einer anderen Zauberformel, die Mr. Brown p. 62 übersetzt hat, soll das Fieber über jemanden geschickt werden. Die Formel lautet: Om, Hrîm, goddess, destroyer of the universe with the long tongue, who ridest on the buffalo. Om! bhûm! om! phat! Svâhá. Und hiezu folgende Anweisung: The above spell is to be used as follows: get a black goats milk on a Sunday and sprinkle it twenty-seven times behind his house and your enemy shall lose the use of his hands and feet and be afflicted with burning fever. Auch hier also ist die Göttin, durch deren Hilfe das brennende Fieber über den Feind geschickt wird, die Göttin Kâlî, welche an ihrer langen Zunge, womit sie das Blut leckt, kenntlich ist. Çiva und Kâlî sind in der späteren indischen Mythologie überhaupt die Beherrscher der Gespenster und Dämonen, und insofern ist es natürlich, daß sie auch den Dämon des Fiebers über die Menschen schicken.

Im Atharva-Veda wird aber der Takman auch ein Sohn des Königs Varuṇa genannt (Ath. 1, 25, 3). Auch dieses Verhältniß läßt sich auf doppelte Weise rechtfertigen. Obwohl jede Krankheit nach indischer Anschauung als Strafe für begangene Sündenschuld aufgefaßt werden kann, so wird dies doch ganz besonders beim Fieber vorausgesetzt und noch in der späteren indischen Medicin wird Nachlässigkeit in der Verehrung der Götter als eine Hauptursache dieser Krankheit angegeben (Wise p. 220). Das Fieber war eben der Hauptrepräsentant der Krank-

heiten, vikarāṇāṃ rājā, wie Suçruta sagt, oder wie in den altdeutschen Verwünschungsformeln „suht und rite“ (Grimm, Myth. 1107). Schon aus diesem Grunde konnte also das Fieber (takman) ein Sohn des Königs Varuṇa genannt werden. Vor allen andern Göttern war ja gerade der König Varuṇa der Rächer begangenen Frevels, der hundert, tausend Fesseln (Krankheiten) in den Händen hält (Weber, Omina und Portenta p. 358), um den Schritt des Frevels zu hemmen. Die Stelle: yādi vā rājño varuṇasyāsi putrāḥ würde hiernach nichts anderes bedeuten, als: „wenn du eine Strafe bist für unsere Sündenschuld“.

Doch könnten auch noch tiefere Beziehungen gefunden werden zwischen dem Takman und dem Könige Varuṇa. Die Krankheit, welche sonst unmittelbar von Varuṇa auszugehen pflegt, ist nicht das Fieber (jvara, takman), sondern die Bauchwassersucht (ascites, údara). So heißt es Ath. 4, 16, 7: çatēna pāçair abhi dhehi varuṇainam mā te mocy anritayāṁ pricakshah t āstām iālmā udāraṁ graṇca-

res; allein auch schon im Rigveda kommen einzelne Stellen vor, die ihn deutlich genug als Beherrscher der Gewässer, ja (Rigv. 8, 58, 12) als Meeresgott schildern (vergl. Muir, Journal of the Asiat. Soc. New Series 1, 68). Vielleicht ist nun doch ványa, das Ath. 6, 20, 4 vom Takman gebraucht wird, mit „wassergeboren“ von vana, Wald, aber auch Wasser, zu übersetzen. An eigentlichen Malariaherden konnte man über den Zusammenhang zwischen Wasser und Fieber nicht lange zweifelhaft sein. In der indischen Medizin wird ganz richtig das Trinken stagnierenden Wassers als Ursache des Fiebers angegeben. In Böhmen wohnen die Geister, welche das Fieber bringen, in Brunnen oder Teichen (Grohmann, Aberglauben aus Böhmen p. 163): am heiligen Abende opfert man den Teichen und wer diese Opfergaben ißt, bekommt das Fieber (ebendas. p. 50). War also der Takman wirklich im Wasser geboren (ványa), so wäre die Vaterschaft Varuna's ebenso leicht erklärlich, wie dessen Vorliebe für den Hydrops, der ja als häufiger Begleiter des Wechselfiebers der Bruder des Takman (Balâsa) genannt wird.

Es erübrigt nur noch einiges über die Heilung des Takman zu bemerken. Auch in der Medizin des Atharva-Veda gilt als oberster Grundsatz: amove causam! Die Ursache einer jeden Krankheit ist aber im Atharva-Veda ein böser Zauber, der sowohl von den Göttern (devakrita Ath. 19, 34, 5) als auch von den Menschen ausgehen kann. Durch diesen Zauber erhält der böse Dämon der Krankheit erst Macht über die Menschen: er fliegt herbei und nimmt Besitz von dem Körper des Kranken (Ath. 7, 76, 4). Doch konnten die feindseligen Dämonen und Zaubergeister (yâ-tudhânî) den Menschen auch aus eigenem Antriebe schä-

digen und heimsuchen. Die erste Aufgabe des Arztes in jener Zeit war also die Art des Zaubers zu erkennen, durch welchen die Krankheit hervorgerufen war. So sucht heute noch in Tibet der Lama, wenn er zu einem Kranken gerufen wird, vor allem den Grund zu erforschen, weshalb der böse Dämon Macht über den erkrankten Menschen gewonnen hatte, so wie die Thiergestalt zu errathen, in welcher der böse Geist in das Haus des Kranken gedrungen war (Schlagintweit, Buddhism in Tibet p. 267). Hienach richtete sich auch die Art und Weise der Heilung. War die Krankheit als Strafe von den Göttern selbst gesandt worden, so mußte die Sündenschuld (enas) gebüßt und deren böse Folgen (pāpman) durch Gebet oder Opfer getilgt werden. Das ist der Grund, weshalb in den indogermanischen Sprachen die Begriffe „Sühnung und Heilung“ so häufig zusammenfallen (Pictet, über die älteste Arzneikunst der Indogermanen, in Kuhn's Ztschr. 5, 38).



wieder entrisen werden. Aber das zauberkräftige Wort war zugleich eine zweischneidige Waffe in der Hand des Beschwörers. Wie heute noch der Beschwörer in Böhmen, wenn er sich in der Recitation seines Spruches irrt, selbst von der Krankheit (*strily*) befallen wird, ohne dem Kranken zu helfen (Grohmann, Aberglaube aus Böhmen S. 161), so konnte auch in Indien die mangelhafte Betonung (*Pāṇinīyā Çikshā*, diese Stud. 4, 368) oder ein anderer Irrthum für den Opferer (*Aitar. Brāhm.* 3, 3) und für den Priester höchst gefährliche Folgen haben. Die Kenntniß dieser Dinge, das sind die beiden *Ṛishi* Weisheit und Gegenweisheit (*bodhapratibodhan*), welche schlaflos bei Tag und bei Nacht, das Leben des Menschen beschützen (*Atharv.* 5, 30, 10).

Roth hat in seiner Abhandlung über den Atharva-Veda (Tübingen 1856) die indische (indogermanische) Auffassung des Zaubers eine fromme genannt, gegenüber der unfrohen Anschauung der finnischen (estnischen) Völkern (S. 28). Ich getraue mich nicht, dieses Urtheil unbedingt zu unterschreiben. Auch in den estnischen Sprüchen, auf welche Roth sich bezieht, finden sich solche, wo unter Anrufung der Götter oder mit Hilfe derselben gezaubert wird. Und ebenso häufig finden sich im Atharva-Veda Zaubersprüche, wo der Beschwörer vollkommen auf eigenen Füßen steht und sich im Bewußtsein seiner Kraft und seines Wissens als Herrn und Gebieter fühlt über die Krankheit und die Dämonen, die seinem Worte gehorchen müssen. Bei jedem Volke giebt es frommen und unfrohen Zauber, je nach dem das Wissen in den guten Göttern oder in den bösen, schädigenden Dämonen seinen Ursprung hat. Nun überwiegt bald der eine, bald der andere. So

lange der Glaube an die Hilfe der Götter in voller Jugendfrische steht, fühlt jedes Volk mehr das Bedürfnis, den Zauber durch die Religion zu heiligen und an die Macht der Götter anzulehnen. Erst wenn der Glaube an die Macht der Götter gebrochen ist, sieht man sich mehr auf die eigene Kraft und auf den freundlichen Verkehr mit den bösen Dämonen angewiesen. Der Atharva-Veda galt nun dem Inder für eine Sammlung guten Zaubers. Der böse Zauber war aber ebenfalls vorhanden. Er wird im Atharva-Veda häufig bekämpft und im Rigveda (7, 104, 15) sieht sich sogar Vasishtha genöthigt, den Vorwurf desselben von sich abzuweisen. Ja selbst viele Sprüche des Atharva-Veda sind so bedenklicher Natur, daß sie nichts weniger als göttlichen Ursprung verrathen (s. diese Studien 4, 400).

Allen diesen Zügen werden wir bei der Heilung des Takman im Atharva-Veda wieder begegnen. In Ath. 5, 2 ist die Krankheit durch Sündensucht verursacht worden.

hé vâcā vadāmi te. 4: yād énaśo mâtṛīkṛitāc chéshe  
rīkṛitāc ca yāt | unmocanapramocané ubhé vâcā vadāmi

2. „Wenn dich bezaubert hat ein Mann, ein eigner,  
nn ein fremder Mensch, | Lösung, Befreiung, die beiden  
rech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 3. Wenn du  
Leide gethan hast, geflucht hast, einer Frau, einem  
anne, mit Verblendung | Lösung, Befreiung, die beiden  
rech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 4. Wenn du  
rch Sündenschuld gegen die Mutter begangen, gegen  
n Vater begangen hier liegt | Lösung, Befreiung, die  
iden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort“.

Dafs von diesen Worten aber wirklich die Befreiung  
n den bösen Folgen der Sündenschuld (enasah) erwartet  
urde, geht aus v. 8 hervor, wo es bereits heifst: mā bi-  
er ná marishyasi jarádashṭim kṛṇomi tvā | nīr avocam  
āp yākshmam āṅgebhyo āṅgajvarām táva: „Nicht fürchte  
sh, du wirst nicht sterben, ich mache langlebend dich.  
inweg sprach ich den yakshma dir aus den Gliedern,  
n Gliederschmerz verursachenden“.

In Atharv. 5, 22, 1 werden Agni, Soma, die Presssteine,  
aruna und die Âdityās zur Vertreibung des Takman  
rbeigerufen. Es heifst: agnīs takmānam āpa bādhatām  
ih sómo grāvā vārunaḥ pūtādakshāḥ | védīr barhīḥ samī-  
aḥ çócucānā āpa dvéshānsy amuyā bhavantu: Agni ver-  
ge den Takman von hier, Soma, die grāvan, Varuna, die  
ingesinnten | der Opferplatz, die Opferstreu, die leuchtenden  
rennhölzer. Weg sei'n die Feinde, sei'n dahin! Der Takman  
hre zu den Mahāvṛisha zurück; dort sei sein eigentlicher  
ohnsitz: 5. óko asya mūjavanta óko asya mahāvṛishāḥ  
yāvaj jātās takmans tāvān asi bálhikeshu nyocarāḥ: „des-  
n Wohnort die Mūjavant, dessen Wohnort die Mahāvṛisha, |

sobald du geboren, o Takman, bist du für die Balhika passend“. Und weiter unten v. 7: *tákman mūjavato gacha bálhikān vā parastarām | çûdrām icha prapharvyām tām takman vīva dhūnuhi*. 8: *mahāvṛshān mūjavato bāndhv addhi parétya | praitāni takmāne brūmo anyakshetrāṇi vā imā*. 7. „O Takman, gehe zu den Mūjavant oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdra-Weib, das strotzende, falle an, dieses, o Takman, schütte etwas. 8. Die Mahāvṛsha, die Mūjavant (und deren) Sippe verzehre, fortziehend: | diese weisen wir an dem Takman, denn sie sind fremde Gebiete“. Endlich v. 12: *tákman bhrātrā balāsena svāsrī kāsikayā sahā | pāmnā bhrātrīvyena sahā gachāmum āraṇam jānam*. 13: *trītiyakam vitrītiyām sadamdim utā çāradām | takmānam çītām rūrām grāishmam nāçaya vārshikam*. 14. *gandhāribhyo mūjavadbhyó 'ṅgebhyo magādhebhyah praishyām jānam iva çevadbīm takmānam pari dadmasi*: 12. „O Takman, mit deinem Bruder Balāsa und deiner Schwester Kāsikā – mit deinem Brudersohn Pāmanah – mit

Göttern ein feierliches Opfer gebracht, um das öffentliche Unglück abzuwenden.

Wie man sich aber in diesem und dem vorigen Spruche zur Vertreibung des Takman an die Götter wandte, eben so gut konnte man in andern Fällen mit dem Dämon selbst verhandeln. Nach Somadeva (4, 26) macht sich Devadatta einen Vetāla dadurch zum Freunde, daß er ihm göttliche Verehrung erweist und ihm Menschenfleisch zum Opfer bringt. In ähnlicher Weise richtet sich auch Atharv. 1, 26 direkt an den Takman, nennt ihn mit dem Schmeichelnamen deva (Gott) und bittet um Schonung. Es ist das derselbe Vorgang, wie wenn heute noch der Ehste, um sich von einem gewissen Hautausschlag zu befreien, den Unterirdischen, die ihm die Krankheit zugefügt haben, etwas Silber opfert, und in einem Spruche die Geister bittet, dem Siechen die Gesundheit wiederzugeben (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 76). Auch im deutschen Aberglauben giebt man der Krankheit Schmeichelnamen, um sie abzuwenden (Grimm, Myta 1106) genau so, wie Atharv. 6, 20 das námo astu takmāne unter die Anrufungen Rudra's, Agni's, Varuṇa's, des Dyo, der Prithivī und der Heilkräuter gemischt wird. Man trachtet eben, sich den Dämon zum Freunde zu machen, um seiner im Guten loszuwerden.

In anderen Fällen scheut man sich dagegen nicht, dem Dämon feindlich gegenüber zu treten; man vertreibt den Takman durch einen Spruch (takmānam viçvāçāradam bahīr nīrmantrayāmahe Atharv. 9, 8, 6) oder durch dämonenfeindliche Heilpflanzen (Jaṅgiḍa, Kuṣṭha) oder man bannt den Dämon und zwingt ihn auf ein anderes lebendes Wesen überzugeben. Alle drei Heilarten finden auch in un-

serer Volksmedizin noch ihre Anwendung. Am auffälligsten ist die Uebereinstimmung dort, wo der Takman im Atharva-Veda auf einen Frosch übertragen und auf diese Weise geheilt wird. So wenigstens verstehe ich den Spruch Atharv. 7, 116 und insbesondere die Worte: *yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétimám mandūkam abhyètv avratáh*: „der andern Tages, in zwei auf einanderfolgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose“. Ich muß allerdings bei dieser Stelle lebhaft bedauern, daß ich das Kauçika sūtra für meine Abhandlung nicht benutzen konnte<sup>1)</sup>; wenn ich aber erwäge, daß auch im böhmischen Volksglauben das Fieber auf einen Frosch übertragen wird, so gewinnt der vedische Spruch eine hinlängliche Durchsichtigkeit. In Böhmen fängt man gegen das kalte Fieber beim Morgenthau vor dem Tage des heil. Georg einen grünen Frosch, näht ihn in einen Beutel und hängt ihn der kranken Person, ohne daß sie weiß, was in

aber die Transplantation der Krankheiten auf Thiere dem Atharva-Veda sehr wohl bekannt und zwar werden hiezu der Regel solche Thiere gewählt, die mit der Krankheit eine Aehnlichkeit haben. So wird die Gelbsucht gelbe Vögel gebannt (Kuhn, Ind. und germ. Segenssage, Ztschr. 13, 115). In ähnlicher Weise wird also in unserem Spruche das kalte Fieber, das hier durch seine thermischen Paroxysmen (Quotidiana und Quartana duplicata) kenntlich ist, auf den kalten Frosch übertragen, der der Takman in Sümpfen und Gewässern seinen Aufenthalt hat.

Auch das stimmt mit unserer Volksmedizin überein, der Takman im Atharva-Veda durch gewisse Heilpflanzen vertrieben wird. Diese Heilpflanzen sind natürlich in Indien andere als bei uns, das ist bei der grossen Verschiedenheit der beiderseitigen Flora nicht anders möglich. Die Aehnlichkeit liegt nur darin, wie diese Pflanzen der Heilung wirksam gedacht werden.

Ich habe schon früher bemerkt, daß im Atharva-Veda die Krankheit als böser Zauber aufgefaßt wurde. Es kam daher auch jede Pflanze, die schon von anderer Seite her als zauberzerstörend bekannt war, in der Medicin zur Heilung von Krankheiten angewendet werden. Das ist ja auch in unserem Volksglauben der Fall. Bei den Ehesten z. B. hat die Eberesche und der Wacholder vorzüglich die Kraft, die Anfälle der bösen Geister abzuwehren. Beide Pflanzen dienen aber auch zur Heilung des Fiebers. Der Kranke muß in eine menschenleere Stube gehen und alle Oeffnungen derselben mit Ebereschen- oder Wacholderzweigen verstopfen. Wenn nun das Fieber (die Krankheit, das graue Wesen) zur bestimmten Stunde herbei-

kommt, findet es alle Eingänge mit den heiligen Zweigen verschlossen und kehrt zurück, um nie wieder zu kommen (Hurt, Beiträge S. 14). Die Eberesche ist keine officinelle Pflanze: sie verdankt ihre Heilkraft einzig und allein der religiösen Vorstellung, welche in ihr eine Verkörperung des Blitzes erblickte (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 202). Ganz dasselbe gilt von dem Aṣvattha (*ficus religiosa*), welchem ebenfalls im Atharva-Veda eine außergewöhnliche Heilkraft zugeschrieben wird.

Andrerseits wurden im Atharva-Veda bei der Heilung von Krankheiten wirklich officinelle Pflanzen verwendet. So lange man aber an der Ansicht festhielt, daß die Krankheit ein böser Zauber sei, konnten auch sie die Heilung nur auf übernatürlichem Wege bewirken. In ihrer Heilkraft lag zugleich die Gewähr, daß sie auch im Stande seien, die Dämonen, welche die Krankheit hervorgerufen hatten, zu verjagen und die Zauberkräfte derselben un-



ber, kein Quälgeist, | den bewältigt nicht das Vishkandham, der dich bei sich trägt, o Āñjana. 6. Vor falschem Spruch, vor bösem Traum, vor böser That und vor Sünde | vor des Bösgesinnten grausem Blicke, vor diesem (allem) beschütze uns, o Āñjana“.

In beiden Fällen also wirkten die Heilpflanzen des Atharva-Veda nicht durch ihre officinelle Eigenschaft, sondern durch die zauberabwehrende Macht, die in ihnen ruhte, und die durch das Wort des Beschwörers geweckt und auf ein bestimmtes Ziel gerichtet wurde. Darum erscheinen die Heilpflanzen (oshadhi) so leicht als höhere Wesen, die man bittet zu dem Kranken zu kommen (ihā yantv ośadhīḥ Ath. 8, 9, 10), und von denen man wie von göttlichen Wesen Schutz und Hilfe erwartet. So heißt es vom Jaṅgiḍa: āṅgirā asi jaṅgiḍa rākshitāsi jaṅgiḍa | dvipāc cātushpād asmākaṃ sārvaṃ rakshatu jaṅgiḍāḥ. Ein Aṅgiras bist du, Jaṅgiḍa, ein Schutzherr bist du, Jaṅgiḍa | Alles was zweifüßig und vierfüßig ist von uns, schütze der Jaṅgiḍa (Ath. 19, 34, 1).

Die beiden Heilpflanzen nun, welche im Atharva-Veda bei der Heilung des Takman angerufen werden, sind der Jaṅgiḍa und der Kushṭha. Welche Pflanze unter dem Jaṅgiḍa gemeint ist, ist mir nicht bekannt. In der späteren Medicin kommt der Name meines Wissens nicht mehr vor und aus der Schilderung des Atharva-Veda läßt sich nichts entnehmen. Die einzige Stelle, wo eine naturgeschichtliche Notiz über den Jaṅgiḍa geboten wird, ist Atharv. 2, 4, 5: çanaç ca mâ jaṅgidāç ca vishkandhād abhi rakshatām | āraṇyād anya ābhṛitaḥ kṛishyā anyó rāsebhyaḥ: „der Hanf und der Jaṅgiḍa beschütze mich vor dem Vishkandham | der eine kommt von der Wildniß, der andere

von den Säften des Ackerbau's". Er ist ein außerordentlich kräftiges Mittel gegen allen Zauber, er überwältigt die Rakshas, die Quälgeister (abhiçocana) und andere Dämonen: *ayám vishkandham sahate 'yám bádhat atríṇas ayám no viçvábheshajo jaṅgiḍāḥ pátv áṇhasaḥ*: „er überwältigt das Vishkandham, er schlägt die Gefräßigen, dieses Allheilmittel, der Jaṅgiḍa beschütze uns vor Bedrängnis“ (Ath. 2, 4, 8). Wie es der Rig-Veda liebt, den Gott, den man gerade braucht, als den mächtigsten und höchsten unter den Göttern anzurufen, so wird auch im Atharva-Veda jedes Heilmittel, das man gerade anwendet, als das beste und mächtigste gepriesen. Daher heißt es auch vom Jaṅgiḍa: *ná tvâ pūrvâ óshadhayo ná tvâ taranti yá návāḥ*: „nicht übertreffen dich die alten Heilkräuter, nicht die neuen“ (Atharv. 19, 34, 7). Um den Glauben an die Heilkraft der Pflanze zu erböhen, sucht man sie mit den Göttern oder den Rishi der heiligen Vorzeit in Verbindung zu bringen. So haben auch die Götter selbst dreimal den

levā yām cakrūr brāhmaṇāḥ paripāṇam arātibām. 3. dur-  
 mīdas tvām ghorām cākshuh pāpakṛtvānam āgamam | tāṇa  
 vām sahasracaksho pratibodhēna nāçaya paripāṇo 'si jaṅ-  
 giḍa. 4. pāri mā divāḥ pāri mā pṛthivyāḥ pāry antārikshāt  
 pāri mā vīrūdbhyaḥ | pāri mā bhūtāt pāri motā bhāvyaḍ  
 diço-diço jaṅgiḍāḥ pātv asmān. 5. yé kṛtvano devākṛitā  
 ā utó mārtyebhyaḥ | sārvaṇs tām viçvābheshajo 'rasān  
 āṅgiḍās karat: 1. Indra's Namen nennend haben die Rishi  
 en Jaṅgiḍa gegeben | welchen die Götter im Anfang zum  
 Heilmittel, zum Vertreiber des Vishkandham gemacht haben.  
 . Dieser Jaṅgiḍa beschütze uns, wie ein Schatzhüter sei-  
 en Schatz | den die Götter gemacht haben, die Priester  
 u einem Schutz, einem unheilvernichtenden. 3. Des Fein-  
 les grausen Blick, den bösen Zauberer, der herzutritt (?), |  
 diese vertreibe du, Tausendäugiger, durch Gegenweisheit<sup>1)</sup>,  
 ein Schutz bist du, o Jaṅgiḍa. 4. Vor dem Himmel, vor  
 der Erde, vor dem Luftraum, vor den Pflanzen | vor dem,  
 was ist und was sein wird, nach allen Himmelsrichtungen  
 schütze uns rings der Jaṅgiḍa. 5. Die Zauber, von den  
 Göttern bereitet, und auch die von den Sterblichen her |  
 alle diese mache kraftlos das Allheilmittel, der Jaṅgiḍa“.

Die zweite Heilpflanze, die im Atharva-Veda wider  
 den Takman angerufen wird, der Kushṭha, gilt in der  
 späteren Medicin für *costus speciosus* und *arabicus*, und hat  
 dort eine ausgebreitete Verwendung. Er ist aber durchaus  
 nicht, wie Roth meint, ein Specificum gegen den Aussatz,  
 der ebenfalls Kushṭha heisst, sondern wird in den ver-  
 schiedensten Krankheiten und zwar auch in Fiebermitteln  
 gebraucht. Im Ath. (6, 102, 3) dient er beim Liebeszauber:

<sup>1)</sup> Anders diese Stud. 5, 267, „Wachsamkeit“ Pet. W. A. d. H.

āñjanasya madúghasya kúshṭhasya náladasya ca | turó bha-  
 gasya hástābhyām anuródhanam údbhare, was Weber über-  
 setzt: „mit Händen voll von Āñjana (Augensalbe), Madugha  
 (eine honigreiche Pflanze), Kushṭha (costus speciosus) und  
 Nalada (Narde), mit den Händen des Bhaga schnell führ  
 ich hier die Anlockung aus“ (diese Stud. 5, 243). Er ver-  
 treibt die yātudhānī, weiblichen Zaubergeister oder Hexen,  
 und heilt außer yakshma und takman (suht und fieber)  
 auch noch die Krankheiten des Kopfes (çīrshāmaya), die  
 Verblendung der Augen (upahatyām akshós) und Schäden  
 des Körpers (tanvò rūpaḥ) Atharv. 5, 4, 9. 10. Er ist über-  
 haupt, wie der Jañgiḍa, ein Allheilmittel (viçvábheshajah)  
 Ath. 19, 39, 9, die kräftigste der Pflanzen (vīrúdhām bala-  
 vattamah) Atharv. 5, 4, 1 und das oberste unter den Heil-  
 kräutern: uttamó asy óshadhīnām anaḍvān jágatām iva  
 vyāghráḥ çvāpadām iva | ná ghāyām pūrusho rishat | yásmāi  
 paribrāvīmi tvā sâyāmprâtar átho dívā: „das oberste bist du  
 unter den Heilkräutern, wie der Stier unter den Thieren.  
 der Tiger unter den Hundefüßigen (Raubthieren) | es nehme  
 keinen Schaden dieser Mensch, dem ich dich herbeirufe,  
 abends, morgens, unter Tages“ A. 19, 39, 4. Sein Vater heisst  
 Jīvala, seine Mutter Jīvalā, er selbst aber hat drei Namen:  
 Kushṭha, Na-gha-māra und Na-ghā-risha Ath. 19, 39 2. 3.  
 Er wird Soma's guter Freund genannt (sómasyā'si sākha  
 hitāḥ, Ath. 5, 4, 7) und Atharv. 19, 39, 5 und 8 heisst es: sa  
 kúshṭho viçvábheshajah sākām sómena tishṭhati | takmānam  
 sárvaṁ nāçaya sárvaç ca yātudhānyāḥ. „Dieser Kushṭha,  
 das Allheilmittel, zugleich mit dem Soma steht er da | allen  
 Takman vertreibe du und alle yātudhānī“. Wie der Soma  
 wächst übrigens auch der Kushṭha im Gebirge: yó giri-  
 shv ájāyathā vīrúdhām .bálavattamah | kúshṭhéhi takmanā-

**Qana takmānam nāçáyann itáh:** „der du auf den Bergen wuchsest, der Pflanzen kräftigste | komm, Kushṭha, Takman-vertreibender, den Takman vertreibe von hier“. Besonders sind es die schönbelaubten Berge des Himavant, wo der Kushṭha gefunden wird (Ath. 5, 4, 2). Von dort her holt man ihn für den Kranken: **étu devás trāyamāṇaḥ kúshṭho himávatas pári:** „es komme der göttliche schützende Kushṭha vom Himavant her“ (Atharv. 19, 39, 1), wenigstens wachsen dort die besten Arten desselben (**kúshṭhasya nāmāny uttamāni**) Ath. 5, 4, 8. Wie der Jaṅgīda war auch der Kushṭha schon den Rishi's der heiligen Vorzeit bekannt, insbesondere dem Vorfahr des Ikshváku, d. i. wohl dem Manu Vaivasvata: **yám tvā véda pūrva ikshvâkor . . . tēnâ'si viçvâbhesajah** (Ath. 19, 39, 9). Schon das beweist, daß der Kushṭha wegen seiner Heilkraft bei den Indern in hohem Ansehen gestanden habe. Von seiner Berühmtheit giebt aber am deutlichsten eine Mythe Zeugniß, welche in drei Sprüchen des Atharva-Veda wiederkehrt, die Mythe von der Herabholung des Kushṭha. Sie wird Atharv. 5, 4, 3—6 folgender Maassen erzählt: 3. **açvatthó devasâdanas tritṛyasyâm ito diví | tátrâmṛitasya cākshaṇam devâḥ kúshṭham avanvata.** 4. **hiranyâyî naúr acarad dhíraṇyabandhanâ diví | tátrâmṛitasya púshyam devâḥ kúshṭham avanvata.** 5. **hiranyâyâḥ pánthâna âsann áritrâṇi hiranyâyâ | nâvo hiranyâyîr âsan yâbhiḥ kúshṭham nirâvahan.** 6. **imám me kushṭha pūrusham tám ā vaha tám nishkuru | tám u me agadám kṛidhi:** „3. Der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier | dort des Amṛita Erscheinung, den Kushṭha, die Götter spendeten. 4. Ein goldnes Schiff fuhr, ein goldgekettetes, am Himmel hin, | dort des Amṛita (feinsten) Seim, den Kushṭha die Götter spendeten. 5. Gol-

den waren die Wege, die Ruder golden, | die Schiffe waren golden, mit welchen sie den Kushtha hinwegführten. 6. Zu diesem Mann, o Kushtha, fahre herbei, diesen stelle mir her, diesen mache mir gesund“. Ganz gleich ist die Darstellung dieser Mythe in Atharv. 6, 75; ein neues Moment aber tritt in Atharv. 19, 39, 6—8 hinzu, wo der Hergang in folgender Weise erzählt wird: 6. *açvatthó devasádanas tṛitīyasyâm itó diví | tátrāmṛitasya cākshaṇam tātaḥ kúshtho ajâyata.* 7. *hiranyáyí naúr acarad dhíranbandhanâ diví | tátrāmṛitasya cākshaṇam tātaḥ kúshtho ajâyata.* 8. *yâtra nâvaprabhrânçanam yâtra himâvataḥ çiraḥ | tátrāmṛitasya cākshaṇam tātaḥ kúshtho ajâyata.* „6. der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier, dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushtha stammend. 7. Ein goldenes Schiff fuhr ein goldgekettetes am Himmel, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushtha stammend. 8. Wo das Schiff sich niederließ, wo des Himavant Gipfel | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushtha stammend“. Nach beiden Sprüchen also wuchs der Kushtha ursprünglich unter dem wunderbaren Feigenbaum (*açvattha*) im dritten Himmel, der als Göttersitz gedacht wurde. Er ist aus dem feinsten Seime des Amṛita, das nach indogermanischen Mythen von jenem himmlischen Baume niederträufelt, entsprossen, in ihm ist das Amṛita gleichsam sichtbar geworden, zur Erscheinung gekommen. Nach dem ersten Spruche führten die Götter auf goldenem Schiffe die Heilpflanze hinweg, und brachten sie, wie der zweite Spruch hinzufügt, auf einen Gipfel des Himavant, wo später der Kushtha denn auch vorzugsweise gefunden wurde. So wenigstens glaube ich die Stellen verstehen zu

nüssen. Es ist möglich, daß *nāvaprabhāṇam* gleich *manor avasarpaṇam* ist, wie Weber will (Beitr. zur vergl. Sprachf. 4, 288); daraus würde aber nichts weiter folgen, als daß der Gipfel des Himavant, wohin die Götter den *Kuṣṭha* brachten, zugleich jener heilige Ort gewesen sei, wo der Urvater Mann nach der Flut sein Schiff angebunden hatte. Keineswegs aber dürfte deshalb der Vers von den beiden vorbergehenden, mit denen er durch den *Rain* verbunden ist, getrennt werden. Durch diesen Mythos wird es auch erklärlich, wie der *Kuṣṭha* Soma's lieber Freund genannt werden konnte. Der Feigenbaum, von welchem der *Kuṣṭha* stammt, ist ja auch der soma-tränkelnde *Açvattha* der indischen Mythe (Kuhn, Herabkunft 3. 129) und die Somapflanze ebenso gut wie der *Kuṣṭha* eine irdische Erscheinungsform des himmlischen *Amṛita*. Wenn nun eine so berühmte Heilpflanze im *Atharva-Veda* vorzugsweise gegen den *Takman* gerichtet ist: so ist dies nur ein neuer Beweis, daß derselbe eine furchtbare Krankheit des indischen Alterthums gewesen sei. Und in der That, wenn wir heute die Berichte lesen über die Fieber-epidemien, welche in Folge der letzten Cyklonen ganze Landschaften Indiens entvölkern und verheeren: so begreifen wir vollkommen die Angst, von welcher im *Atharva-Veda* die alten Inder beim Herannahen jener schrecklichen Krankheit erfüllt sind.

Bad Wartenberg in Böhmen, den 2. Februar 1865.

Dr. J. Virgil Grohmann.



## Zur Frage über die nakshatra.

In W. D. Whitney's jüngster, höchst dankenswerther Abhandlung <sup>1)</sup> über diesen Gegenstand sind mir theils einige Ansichten zugeschrieben, die ich in dieser Prüfung als die meinigen anzuerkennen mich außer Stande sehe, theils sind wirkliche Ansichten von mir mit Gründen bekämpft, die ich nicht für stichhaltig halten kann.

So ist es zunächst unrichtig, wenn es auf p. 46 heißt: „Prof. W. holds as demonstrable and attempts to prove that the sison are, along with the manāzil of the Arabs, directly derived from the nakshatras — the other two peoples having separately imported from India, and



Behauptung über das Verhältniß der nakshatra zu den sieou ist meinen beiden Abhandlungen über die nakshatra (speziell handelt es sich dabei um die erste derselben) völlig fremd <sup>1)</sup>. Nur in einem einzigen Falle (Naksh. 1, 321, 1—9) habe ich die etwaige Möglichkeit einer beiderseitigen Entlehnung (der menâzil, wie der sieou) aus Indien als hypothetischen Erklärungsgrund verwendet <sup>2)</sup>, resp. an einer andern Stelle (Naksh. 1, 299) anderweitige indische Spuren in China aufzufinden gesucht, während ich mich denn doch sonst durchweg (Nakshatra 1, 306—16. 2, 400) weit mehr der Annahme geneigt zeige, daß Babylon als das gemeinsame Mutterland der astronomischen Wissenschaft für Indien und China zu erachten sei. In der That geht ja denn auch Whitney selbst (p. 61 ff.) ausführlich auf die Gründe ein, die mich dazu veranlassen, „the originality of the system of nakshatras“ zu bezweifeln, dasselbe somit nicht als „an institution of Hindu origin“ anzusehen, sondern den Ursprung desselben eben in Babylon zu suchen. Nur dann, wenn sich die Vermuthung des altsemitischen Ursprunges der Mondstationen nicht bewahrheiten sollte, würden wir — meine ich — zur Erklärung der Identität der vier menâzil-sieou 15. 22—24. gegenüber den Abweichungen der entsprechenden vier nakshatra in der That auf meine hypothetische Vermuthung, daß jene Identität nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig

---

<sup>1)</sup> Ich vermuthe, daß Whitney hiebei durch den auf pag. 12 abgedruckten Brief von mir mit influenzirt worden ist: theils aber ist dies eben ein Brief, keine Abhandlung, theils ist derselbe viel früher geschrieben, als die beiden Abhandlungen über die nakshatra.

<sup>2)</sup> „Jene Uebereinstimmungen der sieu-manzil gegenüber den nakshatra würden somit nichts für einen uralten gegenseitigen Zusammenhang entscheiden, da sie eben auch einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes sein könnten“.

aus Indien entlehnten Gutes sei (Naksh. 1, 321) zurückgekommen haben. Es ist aber meine ausgesprochene Ueberzeugung, daß wir einstweilen allen Grund haben, an jener Vermuthung festzuhalten, China somit als die Schülerin Babylons, nicht als die Schülerin Indiens anzusehen ist <sup>1)</sup>.

Was nun meine Gründe für den nicht-indischen, sondern altsemitischen Ursprung der nakshatra betrifft, so muß ich zugeben, daß ich den Hauptgrund — in welchen ja auch Wh. mit mir übereinstimmt —, meinen Unglauben nämlich an die Fähigkeit der vedischen Inder zu dgl. selbständigen Beobachtungen, in meiner Abhandlung über die naksh. nicht scharf genug pointirt habe, obwohl derselbe z. B. Naksh. 2, 323 (freilich bei einer andern Gelegenheit) doch wohl deutlich genug zu Tage tritt. Ich kann nunmehr indessen auf die oben pag. 358—64 angeführten Data verweisen, als diesem meinem Unglauben zur Stütze dienend.

irgendwie zwingend, die Existenz eines solchen wird dadurch nicht „mit Nothwendigkeit geboten“, nur wenn dieselbe anderweitig erhärtet wäre, würde auch jenes Fest, als Ritual-Theil eines altsemitischen Volksstammes, als weitere Bekräftigung dafür mit in Frage kommen können. — Günstiger steht die Sache mit den mazzaloth, obwohl keineswegs so günstig, wie Haug (s. oben pag. 358) annimmt <sup>1)</sup>. — Was sodann die (twenty-eight, setzt Müller Rîgv. vol. 4. pref. p. 70 hinzu!) menâzil des Qorân betrifft, so habe ich selbst bereits zugegeben (Naksh. 1, 330), daß, zumal nach Levy's „Entdeckung einer Inschrift in altindischen Charakteren auf der Halbinsel Sinai, die Möglichkeit ihrer Entlehnung aus Indien, etwa in den ersten Jahrhunderten u. Z., noch nicht ausgeschlossen“ ist. Nicht minder muß ich, Whitney gegenüber, daran festhalten, daß die Shartân-Reihe der 28 menâzil des Alferghâni etc. jedenfalls faktisch auf indischen Ursprung zurückgehe. Steinschneider's ausführliche, leider allerdings wenig übersichtliche Untersuchungen (Z. d. D. M. G. 18, 118–201) lassen hierüber kaum einen Zweifel <sup>2)</sup>. So lieb es mir auch wäre, das Gegentheil erwiesen zu sehen, da das Bestehen eines altarabischen Mondstationenkreises ja eben ein di-

---

<sup>1)</sup> vgl. Steinschneider, Ztschr. der D. M. G. 18, 120. — E. Meier hat neuerdings Massilia, den alten Namen von Marseille, mit: „<sup>מַזְלָה</sup> arab. manzil, Niederlassung, Wohnung, Herberge“ identificirt (Ztschr. der D. M. G. 19, 91). Ist dies richtig, so würden die Actien der mazzaloth als Mondstationen in der That erheblich steigen.

<sup>2)</sup> Aus einem Briefe Steinschn.'s vom 10. April d. J. entnehme ich Folgendes: „Von arabischen menâzil vor indischem Einfluß habe ich Nichts gefunden. — Auch halte ich meine Ansicht aufrecht, daß die Juden die Stationen nicht kannten. Ueber den angeblichen Dorotheus habe ich noch nichts Sicheres. — Ich vindicire meiner Abhandlung hauptsächlich das Verdienst der Nachweisung, daß die Mondstationen in den großen Kreis der Ideen gehören, welche von Indien aus nach Europa gekommen sind und das Mittelalter beherrscht haben“.

rekter Anhalt für meine Annahme von der Herkunft der nakshatra aus Babylon sein würde<sup>1)</sup>, so kann ich mich doch den ausdrücklichen Angaben der arabischen Astronomen gegenüber, welche für die 28 menâzil, Sharṭân an ihrer Spitze, durchweg auf Indien als ihre Haupt-Quelle hinweisen<sup>2)</sup>, nicht zu einer andern Auffassung verstehen. Und wenn die menâzil 15. 22—24 von den entsprechenden nakshatra differiren, dagegen mit den betreffenden sieou übereinstimmen — worauf Wh. mit Recht besonderes Gewicht legt —, so reicht dieses „nearer agreement with the presumable original order of the asterisms“ doch nicht aus, um, den arabischen Angaben gegenüber, den indischen Ursprung der Sharṭân-Reihe direkt abzuweisen. Ich halte vielmehr daran fest (s. Naksh. 1, 370), daß dieser Umstand sich einfach auch dadurch erklären läßt, daß damals, als diese (âçvinî-) Reihe von Indien zu den Arabern kam, jenen vier Gliedern derselben auch in In-

gewiesen <sup>1)</sup>. Für 23. 24 liegt somit die gleiche Vermuthung nahe genug. Während dann in Indien die Kenntniss der nakshatra und ihrer Himmelslage in Folge davon, daß sie allmählig durch den Zodiacus und die Planeten bei Seite geschoben wurden, Schaden litt, hätte China dieselben von Anfang ab in der ebenfalls von Babylon her überkommenen Weise treu bewahrt. Allerdings erscheint damit, denn 22 ist abhijit, ein doppeltes geboten: theils nämlich die Annahme der Zahl 28 für die nakshatra als auch altbabylonisch, wie es denn ja auch wirklich 28 sieou sind, theils ferner müßte, da die Neuheit von abhijit zur Zeit des Taitt. Brâhm. in der That wohl außer Zweifel steht, eine zweite Entlehnung aus Babylon, der ersten gegenüber, welche nur 27 nakshatra ohne abhijit kannte, angenommen werden. Ein gleiches Resultat ergiebt sich ja auch, wie es scheint, aus der Differenz, welche das Coluren-Datum des Jyotisham in seiner Stellung zur krittikâ-Reihe zeigt, falls derselben nämlich überhaupt ein so specielles Gewicht beizulegen ist, s. Naksh. 2, 357. 363. Jyotisha p. 15.

Die Verwandlung der krittikâ-Reihe in die âçvinf-Reihe ist in Indien offenbar durch das Bekanntwerden des Aries-Zodiacus, dem sich die letztere anschließt, hervorgerufen worden. Da nun die Sharân-Reihe der menâzil ebenso wie die padewar-Reihe der persischen chortak ebenfalls dem Aries-Zodiacus (resp. der âçvinf-Reihe) entspricht, so müßte man, um dieselben als einheimischen (nicht

---

<sup>1)</sup> Ein Nachweis, der durch Wh.'s dictum (pag. 67), „daß the Hindu(-series) shows no signs of change at these points, but rather the contrary (!)“ natürlich nicht alterirt wird. Auf pag. 54 (resp. pag. 56) erklärt er ja doch selbst für 15 (svâti) meine Annahme als begründet (ob schon nicht als absolut nöthig); für 22 aber greift er zu einer merkwürdigen Aushilfe s. unten.

aus Indien entlehnten) Rest eines althabylonischen Mondstationen-Systems ansehen zu können, anzunehmen, daß die Umwandlung der alten, der kritika-Reihe entsprechenden Ordnung<sup>1)</sup>, welche einen Taurus-Zodiacus — die Plejaden an der Spitze — voraussetzt, in Westasien selbständig vorgenommen worden sei (ganz ebenso, wie dies in Indien durch Entthronung der kritika geschah). Die Möglichkeit hiervon ist jedenfalls nicht in Abrede zu stellen, und was speciell die persischen chortak anbelangt, so hat Wh. (p. 66) mit Recht darauf hingewiesen, daß die betreffende Stelle des Bundehesh, da sie zuerst den Zodiacus mit Aries an der Spitze aufführt, auch die darauf folgenden chortak in gleicher Reihenfolge aufzählen mußte. Doch ist auch hierbei u. A. die Angabe des Ammianus Marcellinus (s. Indische Skizzen pag. 78) im Auge zu behalten, welche, wenn auch nicht für die Zeit des Hystaspes, Vaters des Darius, wie er angiebt, so doch wohl für seine

inf-Reihe eine bharanī-Reihe, mit al-Butain statt Shartān beginnend, und zwar zu zweien Malen, 1) in hebräischen Himmelsscheibe der Münchener Hs. 261, a. O. p. 154, und 2) in Bonatti's *Astronomiae decem status* (verfaßt zwischen 1281 und 1296) am a. O. pag. . Und zwar erscheint am letzteren Orte der Name Butain in den Formen albaraya, albaraga, albarain, welche wie direkt aus bharanī entstanden aussehen, somit den indischen Ursprung der betreffenden Angabe zu scheiden scheinen. Bei der korrupten Gestalt aller dorn Namen ist dies indess wohl reiner Zufall: keiner der dorn Namen zeigt Anklang an die indischen nakshatras. Es ist somit das Faktum selbst rein an und für sich zu betrachten. Selbständige Beobachtung von Seiten arabischen Astronomen ist dabei wohl ausgeschlossen, das astronomische Datum der bharanī-Reihe über deren Alter weit vorausliegt. Es bleiben somit, wenn nicht das Faktum selbst nur als ein Irrthum der Ueberlieferer anzunehmen sein sollte — und zu einer dergl. Annahme liegt keine rechte Veranlassung vor — nur zwei Möglichkeiten: entweder 1) es handelt sich hier um eine alte westasiatische Identifikation der älteren, in der kritikā-Reihe ihren Ausdruck habenden Himmelstheilung, oder 2) es ist auch hier arabischer Einfluss vorliegend, wie denn das Datum des Shartān — das wir freilich seinerseits selbst als nach Indien erst eingewandert anzusehen (s. p. 356. 430) geneigt ist — wirklich eigentlich (Naksh. 2, 356 n.) eine bharanī-Reihe implicirt. Für die erstere Annahme liesse sich nun allerdings der That geltend machen, daß die Araber aufser den Indiern als ihrer Hauptquelle für die mansiones doch auch gelegentlich noch auf andere Autorität sich berufen;

so Aben Ragel, von dem Steinschneider pag. 156 angiebt, daß er in lib. vii. bei dieser Gelegenheit stets die astrologischen Ansichten der Inder denen des Dorotheus entgegenstelle (und neben diesem resp. auch Antichus, Antiochus, und Uelleius, Valens? oder Vettius?, namhaft mache). Ebenso handelt 4, 18 der 1142 verfaßten Epitome des Io. Hispalensis (Steinschn. pag. 125): de electionibus Indorum (et fehlt) Dorothei secundum mansiones lune 28, und wird dieser Dorotheus darin als Sidonius bezeichnet. Es fragt sich nun aber, in wie weit diesen Angaben ein Gewicht beizulegen ist, da uns Alkindi (bei Steinschn. pag. 133) ausdrücklich erzählt, wie man zu seiner Zeit den Mangel systematischer Erkenntniß dadurch zu ersetzen suchte, daß man angeblich traditionelle Aussprüche alten Autoritäten, wie Hermes, Ptolemaeus und Doronius (der offenbar mit Dorotheus identisch, s. Steinschn. p. 156) beilegte. Denn wenn sich auch hieraus



konnte er nicht mit Bestimmtheit angeben) in der That an derselben angetroffen habe. Hoffentlich hat er damit andere Stellen im Auge gehabt, als die folgende, die sich in seiner Abhandlung über die Inschriften der Sargoniden p. 38 als Theil einer Inschrift des Königs Sargon (c. 700 v. Chr.) vorfindet: „dans le 3<sup>m</sup>e mois, nommé Siran, consacré au dieu, qui règle le parcours des trente man- sions diurnes . . . . et qui est Sin“ (d. i. Deus Lunus): denn hiermit ist uns nicht gedient, da es sich hier wohl eben nur um die 30 Tage des Monats handelt.

Es treten übrigens für den altsemitischen Ursprung der nakshatra sekundär ja auch noch die sonstigen Beziehungen astronomischer Art ein, die ich zwischen Babylon und Indien aufzufinden gesucht habe, die Analogieen nämlich in den Namen für kritikâs<sup>1)</sup>, für rohini und nṛigaçirsham nebst den dazu gehörigen Mythen, und für bṛeshâs (s. Naksh. 2, 368—71), vor Allem aber die Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages, wie sie uns für Babylon, Indien und China vorliegen (s. Naksh. 2, 362. 400). Wh.'s Einwürfe hiegegen (pag. 63) betreffen wesentlich darauf, daß die Breite Babylons und des Theiles von China, „in which were situated its ancient capitals and centres of civilisation, nearly the same“ sei. Nun, dies ist denn doch nicht ganz richtig. Babylon liegt faktisch 32° 31', Loyang dagegen, um welches es sich hierbei handelt, 34° 45'. Wenn nun nicht einmal die Babylonier im Stande gewesen sind, ihre längste Tageslänge richtig zu bestimmen, sondern eine solche angeben,

---

<sup>1)</sup> Die gleiche Bedeutung hat auch der arabische Name, s. Krehl, im a. O. pag. 26.

die nur für  $35^{\circ}$  paßt (s. Naksh. 2, 322—323), so ist kaum denkbar, daß die Chinesen ihrerseits dies vermocht haben sollten. Gerade also der Umstand, daß die chinesische Angabe für Loyang so absolut richtig ist, erweckt Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit. Man sollte nach den Beispielen Babylon's eine Angabe erwarten, die denn doch mindestens um  $2^{\circ}$  von der Wahrheit differirte, selbst wenn man zugeben wollte, daß die Chinesen ebenso gute Beobachter gewesen seien, wie die Babylonier, was in der That doch ziemlich fraglich sein möchte! — Der Einwurf sodann, daß die Angaben selbst nicht genau genug seien, um daraus auf wirkliche Identität schließen zu können, scheint mir gegenüber dem Umstande, daß alle drei Länder in derselben Angabe zusammentreffen, die zwar allgemein gehalten, aber doch eben absolut identisch ist, bedeutend an Gewicht zu verlieren.

Ebenso wie bei den historischen Vorfragen, muß ich auch da, wo es sich um den Charakter etc. der nakshatra

nakshatra nachzuweisen<sup>1)</sup>, wo ich annehme (pag. 26. 47):  
 „most to mark out equal spaces traversed equidistant stars  
 would necessarily have been selected“. Wenn ich Naksh.  
 1, 276. 277 von den „gleichmäßigen Entfernungen“ der  
 nakshatra spreche, so übersetzt Whitney (p. 47) freilich  
 letzteres Wort durch: the stars limiting and dividing the  
 series, die ich für: disposed at precisely equal distances  
 along the ecliptic hielte, anstatt einfach hiebei, wie sich  
 gehörte, an den ganzen Himmelsraum von je  $\frac{1}{27}$ , den  
 dieselben einnehmen, zu denken, ebenso wie ibid. 1, 208  
 von „27 in gleicher Entfernung von einander befindlichen  
 Mondstationen“<sup>2)</sup>, oder 2, 288 von „den 27 naksh., die in  
 gleicher Entfernung zu einander stehen“, die Rede ist.  
 Gerade der Nachweis, daß „die Räume der 27 naksha-  
 ra, ihre gegenseitigen Entfernungen von einander, von  
 Anfang an rechnermäßig gleich gewesen sind“, ist ja  
 denn doch mit ein Hauptbestreben meiner Arbeit. Wh.'s  
 Mißverständniß hiebei ruht offenbar auf einer Verwechs-  
 lung der beiden in nakshatra, als Mondstation, eingeschlos-  
 senen Begriffe: Stern, resp. Sterngruppe, und: Umfang  
 derselben (vgl. seine eigenen Bemerkungen hierüber p. 81).  
 Daß natürlich da, wo von Lage etc. der nakshatra die  
 Rede ist, dann nicht mehr an die Mondstation als solche,  
 d. i. als  $\frac{1}{27}$  des Himmels, sondern eben nur an den Stern,  
 resp. die Sterngruppe zu denken ist, durch welche dieselbe

<sup>1)</sup> Daraus, daß ich Naksh. 1, 817 auf Grund von Ideler's Erklärung  
 den periodischen Monat als „nach dem täglichen Vorrücken von Stern zu Stern  
 abgemessen“ bezeichne, folgt doch nicht, daß ich für die die nakshatra  
 markirenden Sterne je eine Entfernung von  $18\frac{1}{2}^\circ$  verlange! — Der  
 Ausdruck: begrenzende Sterne 1, 284 gehört Biot an und ist auf p. 285  
 nur wiederholt, um mich dessen Ausdrucksweise konform anzuschließen.

<sup>2)</sup> „wobei denn das Determinanten-System Biot's schwerlich noch  
 irgend Platz finden könnte“ heißt es im Verlauf 1, 809.

haben soll, „while its fixati  
stars or groups of stars is a  
quence.“ Mit dieser letzteren  
in so weit Recht, als ich in der  
die Theilung des Himmels in  
Monats entsprechende Theile a  
dieselben markirenden Sterne  
anzusehen — hat ja doch au  
Himmels eher bestanden, als  
mich zu Whitney's eigener Ar  
Letzteren bekennen könnte: „t.  
system of nakshatras until the  
determined upon, as guides to  
nomenclature of the path of th  
Welt zunächst haben die Plan  
Wh. die Existenz eines naksha  
kenntniß desselben als eines M  
Planetenbahn abhängig mach  
es im Veda, welcher von den I  
Wh. auf pag. 67 is such - ”

verwendeten Sterne, resp. Sterngruppen sodann sind be-  
 stänlich theilweise aus Sternen so geringer Grösse be-  
 stand, daß die Annahme, man habe sie eher vor den  
 übrigen Sternen ausgezeichnet, ehe man sie noch für die  
 Bezeichnung der 27tägigen Mondbahn nöthige „series  
 stellar groups“ verwandte, wenig glaublich erscheint.  
 r dadurch vielmehr, daß es eben galt, für die 27  
 Male dieser letzteren je einen markirenden, dominirenden  
 Stern, resp. Sterngruppe zu finden, nur dadurch ist die  
 Aufnahme von Sternen so geringer Grösse in jene Reihe  
 überhaupt erklärlich: man war genöthigt, sich mit dem in  
 der betreffenden Gegend befindlichen Stern-Material zu be-  
 helfen, so gut es eben ging. — Wenn Whitney übrigens  
 einfach consequent nakshatra mit: stellar groups, aster-  
 isms, constellations übersetzt, so ist doch diese Be-  
 zeichnung theils etymologisch durchaus nicht zu recht-  
 fertigen<sup>1)</sup>, theils geschieht damit dem Faktum Eintrag,  
 daß mehrere nakshatra nicht durch Sterngruppen,  
 sondern nur durch Einzelsterne markirt sind<sup>2)</sup>.

Meine Ansicht von dem Charakter der nakshatra geht  
 weiter dahin, daß sie: virtually single, resp. equidistant  
 sind, noch dahin, daß sie bloße (pag. 77): spaces in the  
 Firmament seien, sondern dahin (s. Naksh. 2, 288), daß sie eine  
 Einteilung des Himmels in 27 gleiche, d. i. also je in glei-

<sup>1)</sup> Da Whitney (pag. 55) die Bedeutung „mansions, stopping places, halts“ für nakshatra ausdrücklich verwirft, so kann er füglich — und er  
 thut es auch auf pag. 5 — nur die Bedeutung Stern als die primäre an-  
 nehmen, aus welcher sich secundär die obigen Bedeutungen freilich entwickelt  
 haben, aber doch eben erst sekundär durch das Medium der Restriktion des  
 Systems auf die Mondstationen, s. Wh.'s. eigene Bemerkungen p. 78.

<sup>2)</sup> Auf pag. 22 giebt Wh. zu, daß „the Hindu-system is . . . composed  
 wholly of groups or constellations“. Auf pag. 28 dagegen heisst es: „that  
 members of the system were actually groups from the commencement  
 of their history in India“.

cher Entfernung von einander stehende Abstellen, welche den periodischen Mondmarkiren bestimmt ist, wobei denn resp. ein jedes Theile durch in dem betreffenden Himmelstheile geeignete Einzelsterne oder Sterngruppen repräsentirt werden. Das Hauptgewicht liegt hierbei auf ihren Constellationen, und wenn Wh. (pag. 20), meine Bezeichnung (Naksh. 1, 214) seiner in der Sûrasiddh. ausgesprochenen Ansicht, vermöge Abweichung von Biot die nakshatra nicht Constellationen, sondern nur als: zodiacal constellation marking out divisions of the ecliptic gelten läßt — „wie unsere Abhandlung zeigen wird“ — bemerkt, daß er bei mir vergebens nach einem Irrthum sucht, so liegt darin, daß ich ihm ja hiebei eben gar nicht, wie er deshalb entgegengetreten, weil er die nakshatra „being limiting stars“ für zodiacal conste-

sky“, so ist diese seine jetzige Ansicht — in Bezug auf welche er gegenwärtig keine „discordance of opinions“ für möglich hält — keineswegs (p. 27): „in nearly all essential respects the same with that expressed in the notes on the Sūryasiddhānta“, sondern steht in sehr direktem Widerspruch damit. Denn dort sagt Wh. pag. 207: „Mr. Biot's error lies in his misapprehension in two important respects of the character of the Hindu asterisms: in the first place . . ., and in the second place he assumes them to have been established for the purpose of marking the moons daily progress from point to point along the ecliptic“. Er bezeichnet dann weiter die Ausdrücke: Mondstationen, Mondhäuser etc. als „founded only in carelessness or in misapprehension“, erklärt, daß im Sūryasiddhānta nirgendwo Beziehung der nakshatra zum Monde vorliege etc., und schließt seine lange Erörterung hierüber auf p. 208 damit, daß „such a connection (with the moons daily motions) was never deemed an essential feature of the system“.

Hiegegen <sup>1)</sup> war es, daß ich Naksh. 1, 316 und 2, 394 not. 3 unmittelbar auftrat, und der polemische Theil meiner ganzen Arbeit war ja eben der: 1) Biot gegenüber den auch von Wh. damals <sup>2)</sup> adoptirten chinesischen Ursprung der nakshatra abzuweisen, 2) Wh. gegenüber ihren Charakter als Mondstationen darzulegen. In beiden Beziehungen aber hat sich Wh. jetzt vollständig seinen früheren Ansichten ab-, der meinigen zugewendet. Und zwar war es zur Erhärtung des nicht-chinesischen Ursprungs der

---

<sup>1)</sup> in der additional note auf p. 325 ist allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist weit entfernt davon, ein principieller zu sein. <sup>2)</sup> s. note zum Sūryas. pag. 206.

nakshatra nöthig, darzuthun, daß die von Biot hervor-  
gehobene Ungleichmäßigkeit der Entfernungen,  
durch welche dem ganzen System ein so zweckwidriger  
Anschein gegeben wird, der älteren Zeit desselben nicht  
zukömmt, daß dasselbe vielmehr von Anfang ab, seinen  
Zwecke den periodischen Mondlauf zu markiren ent-  
sprechend, den Himmel in siebenundzwanzig gleiche  
Räume theilt, jeden derselben durch geeignete Sterne des  
betreffenden Himmelstücket markirend. Ich bekenne meine  
Unfähigkeit, die späteren sich zudem widersprechenden  
Angaben im Nakshatrakalpa, bei Garga, Brahmagupta etc.  
über die ungleichmäßigen Entfernungen, die ja auch für  
Wb. (pag. 23 und 27) jetzt noch „as obscure“ wie früher  
sind, zu erklären, insofern dieselben sich ja keineswegs  
etwa bloß auf die Entfernungen der Sterne, resp. der  
Sterngruppen der einzelnen nakshatra von einander, son-  
dern auf den ganzen Umfang (bhoga, kahetra) derselben  
beziehen, und damit denn natürlich ihre Verwendung als



gleichmässigkeiten erklärt sich danach einfach dahin, daß zur betreffenden Zeit das Wort nakshatra neben seiner prägnanten Bedeutung als Bezeichnung der Mondstationen, resp. der zur Markirung der 27 gleichen Himmelstheile gewählten Sterne, gleichzeitig auch, gemäß seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung: Stern, zur Bezeichnung jener Sterne selbst als solcher, ohne Beziehung auf ihren Charakter als Mondstationsmarken, gebraucht ward, daß dann das von der gegenseitigen Entfernung dieser Sterne Geltende schliesslich auch wieder auf ihre Stellung zu den Mondstationen übertragen, und so letzteren ein ungleichmässiger Umfang zugetheilt wurde, der mit ihrem wahren Wesen nicht im Einklange steht.

Bleibt freilich immer noch die Frage, wie die Uebereinstimmung mit den sieou in dieser eigenthümlichen Beziehung zu erledigen. Nachdem indessen Whitney theils Biot's Theorie von den sieou auf p. 34. 42 einer gründlichen Kritik unterworfen, theils gezeigt hat, daß die Gestalt, welche das System derselben „now wears in China, is the result of an alteration, made some time later than its origination or its reception from abroad“, brauchen wir uns über diesen Punkt keine große Sorge weiter zu machen. Schlimmsten Falles genügt, wenn keine andere Erklärung möglich, der Hinweis auf die langjährigen Beziehungen der indischen Buddhisten zu China, um die Herübernahme irgend welcher im Laufe der Zeit in Indien gemachter Veränderungen in das vor Alters von Babylon her überkommene und in seiner Kio-Reihe schon für c. 250 a. Chr. (also für eine dem Beginn buddhistischen Einflusses vorausliegende Zeit) geschützte sieou-System als leicht denkbar

Aus dem fest bestimmten, gleichmäßigen Umfange der Mondstationen, wie er sich uns als notwendige Eigenschaft derselben ergeben hat, folgt nun aber keineswegs etwa der gleiche Charakter auch der sie markirenden Sterne. Hat ja doch sogar auch der gleichmäßige Umfang selbst, wie dies eben die Stellen des Nakṣatrakalpa, Garga<sup>1)</sup> etc. bezeugen, schließlich einem ungleichmäßi-

<sup>1)</sup> Diese Angaben Garga's kehren ganz identisch in der *sūryasphuṭa* (10, 2) wieder. Vom *abhiṣṭ* (dem ersten der dortigen nakṣatra-Reihe) heisst es nämlich dasselbe, dass es  $\frac{1}{2}$  eines Nycthemeron, d. i. 9 $\frac{1}{2}$  muhūrta lang: „candraṇa śārdhaṇ yagam yuṣṭi“, während sechs *nakṣ.* (*ṣatabhiṣṭaj* etc.) 15 muhūrta lang, andere sechs (die 3 *uttarāṣṭi*, *punarvasu* etc.) 45 muh. hindurch, die übrigen 30 muh. lang „candraṇa saha yagam aṇuvate“. Malayagiri citirt im Comm. dann noch andere Stellen in *Māgadhi*, die das Gleiche besagen. Und der Text gibt dann auch das gleiche Verhältniss zur Sonne an, dass nämlich *abhiṣṭ* vier Nycthemeron 6 muhūrta lang „sūryaṇa śārdhaṇ yagam upaiti“, während die sechs nakṣatra mit *ṣatabhiṣṭaj* an der Spitze 6 Tage 21 muh., die sechs mit *uttarāṣṭapūṣṭi* als Führer 20 Tage 3 muh., die Uebrigen 18 Tage 12 muh. lang „sūryaṇa samam yagam yuṣṭanti“. Auch dafür führt der Comm. weitere Belege an. — In 10, 3 sodann erscheint dieselbe Einteilung der nakṣatra in *pārva-bhāgaṇi* (*divasasya pārva-bhāgaṇa candrayogasyādim adbhikṣṭya vidyate*), resp. *paccālbhāgaṇi* (*divasasya paccāttaro bhāgaṇa...*) *samnakṣetrāṇi*.

gen neben sich Zutritt verstatten müssen. Fehlte nun schon bei der Wahl jener Sterne, eben weil sie nicht als begrenzende, sondern nur als repräsentirende zu gelten beanspruchen, ein eigentliches cogens — die einen stehen mehr am Anfang, andere in der Mitte, andere mehr am Ende des ( $\frac{1}{27}$ stel) Himmelsantheils ihrer Station —, so liegt es auf der Hand, wie leicht sich Aenderungen aller Art, sei es willkürliche, sei es unabsichtliche, in ihren Kreis einschleichen konnten, zumal bei einem Volk, wie die Inder, das zu exakten Beobachtungen so wenig geeignet ist, — ein Defekt desselben, der denn doch durch seine allerdings große Verehrung und Heilighaltung traditioneller Ueberlieferung nur theilweise wieder aufgewogen wird.

Die Art und Weise nun, mit welcher Whitney die von mir zusammengestellten Data hierüber behandelt, welche theils für den erst sekundären Ursprung der Zahl 28, resp. für die Ursprünglichkeit der Zahl 27, theils für sonstige Veränderungen sprechen, welche die nakshatra (d. i. ihre Sterne) in Namen, Himmelslage, Sternenzahl etc. durchgemacht haben, kann ich nicht umhin, als eine solche zu bezeichnen, welche, um mich seiner eigenen Worte mir gegenüber (pag. 51) zu bedienen, hervorgegangen ist aus seiner „anterior persuasion“ von der „fixedness

---

Māgadhi-Text des sūtra selbst stets nur mit wenigen Anfangsworten citirt ist (die oben angegebenen Stellen konnten daher auch nur in der Sanskrit-Uebersetzung des Commentars aufgeführt werden). Sodann aber der höchst verhängnisvolle Umstand, daß die Jaina, vgl. Colebrooke 2, 220—224, wie überall, so auch in der Astronomie in einer höchst merkwürdigen Weise rein willkürlich und phantastisch zu Werke gehen (: die nakshatra beginnen z. B. mit abhijit, das yugam resp. mit der Conjunction des Mondes mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrāvāṇa fol. 85 a). — Der Commentator Malayagiri ist wohl identisch mit dem Malayasūri, der nach Aufrecht Catal. Oxon. p. 896 b anno 1772, der Vira-Aera nämlich, also (s. Çatruṃj. Māh. p. 12) 1428 p. Chr. lebte.

and permanency of the stellar groups composing the nakshatras" (p. 56), einer Ueberzeugung, die freilich ihrerseits bei ihm eigentlich etwas befremdet, da er ja doch selbst früher in seinem Sternkatalog (Noten zum Sūryaa. p. 186. 206. 218. 191. 198) in Bezug auf „the later knowledge of the Hindus respecting their system of asterisms“ von: very grave errors, von: confusion and uncertainty, von: inconsistencies, die das System: disfigure, von: ignorance and carelessness, von: arbitrary alterations (freilich als bereits: „made at the time of its adoption“!) zu sprechen sich veranlaßt gesehen hat.

Was denn zunächst die Zahl 27 betrifft, so steht die Sache philologisch betrachtet einfach so. So lange nicht in einem der älteren Texte neben den doch wahrlich ziemlich zahlreichen (Wh. sagt freilich p. 58 not numerous!) Erwähnungen dieser Zahl auch die Zahl 28 für die nakshatra nachgewiesen wird — und das ist bis jetzt nicht geschehen — will es gar nichts besagen, daß in den spä-

ausführlich erörterten Gründe, sprachlicher<sup>1)</sup> und kritischer Art, durch welche im Gegentheil dieser Hymnus „als zu den allerjüngsten Stücken, die sich in den Veda eingeschlichen haben“, gehörig markirt wird, läßt er sich dabei freilich mit keiner Silbe ein, und genügt es daher, hier nochmals darauf, resp. auf das bereits in ds. Stud. 4, 433 Bemerkte zu verweisen. — Wie groß ferner der: interval of time zwischen Taitt. Samh. und Taitt. Br. sein mag, wissen wir freilich nicht. Auch mögen sie wohl literargeschichtlich „to the same period“ gehören, aber jedenfalls das eine, die Samhitâ, an den Anfang, das andere, das Brâhmanam, an das Ende derselben: sonst wäre ja eben gar kein Grund gewesen, sie getrennt zu halten. Das Brâhmanam ist ein Nachtrag zur Samhitâ, und wenn diese nur 27, jenes dagegen 28 nakshatra kennt, resp. in der Weise, wie es von dem 28<sup>ten</sup> spricht, deutlich zeigt, daß dasselbe damals noch ein novum war, so ist zweifellos klar, daß die Zahl 28 in diesem Falle später als die Zahl 27 beglaubigt ist. — Die Texte ferner des Kâthakam, der Vâj. S. (Çatap. Br. 10), des Kaushîtaki-Brâhm. und des Pañcaviṅça-Brâhm., welche alle nur von 27 nakshatra wissen, und in welchen (Ts. und Kaush.-Brâhm.) das Adjectivum nakshatriya geradezu in der Bedeutung von 27fach erscheint, sind literargeschichtlich unbedingt älter, als die Stellen, welche die Zahl von 28 naksh. aufführen. — Aus der Ursprünglichkeit der Zahl 27 für Indien folgt nun übrigens keineswegs, wie dies Wh. (p. 56) für nothwendig hält, daß die Chinesen und Araber, welche die in Indien erst sekundäre Zahl von 28 naksh.

---

<sup>1)</sup> und zwar nicht bloß, worauf Wh. eingeht (pag. 58), in Bezug auf die nomenclature der nakshatra.

haben, dadurch eo ipse als Schüler der Inder erwiesen würden. Für die Araber zwar, resp. für die Shartân-Reihe derselben, nehme ich letzteres allerdings an, aber nicht aus diesem, sondern aus den oben (p. 427—32) erörterten sonstigen Gründen. Für die Chinesen dagegen genügt die Annahme, daß sie die Zahl 28 aus Chaldäa erhalten haben, ebenso wie die Inder ihrerseits, bei welchen resp. dann eine wiederholte Beziehung zu Babylon anzunehmen sein würde, wofür sich uns ja in der That (s. oben p. 429) auch noch andere Gründe darzubieten scheinen. Wh's. Annahme wenigstens, daß die Inder gleich von vorn herein 28 nakshatra aus Chaldäa entlehnt, deren Zahl aber sekundär selbständig in 27 verwandelt hätten, ist wenig befriedigend. Abgesehen davon, daß den Indern damit eine astronomische Selbstständigkeit zugetheilt würde, die zu der geringen Befähigung hiefür, die auch Wh. ihnen nur zutraut (und in Bezug auf welche ich ganz derselben Meinung bin), nicht recht stimmt, wäre es doch wahrlich theils höchst eigenthümlich, daß diese angeblich spätere Zahl 27 in den älteren Texten ausschliesslich herrscht, während erst die späteren Texte die angeblich ältere Zahl 28 daneben erwähnen, theils ferner sind ja doch die Angaben über abhijit im Tt. Brāhm. für die damalige Neuheit dieses nakshatra (s. Naksh. 1, 321. 2, 308), ein Umstand, auf welchen Wh. freilich in keiner Weise reflektirt hat, unbedingt entscheidend.

Was ferner die Namen der nakshatra anbelangt, so beantwortet Wh. meinen Nachweis der dabei obwaltenden Differenzen mit der allerdings sehr einfachen Antwort, daß die Inder Synonyma lieben <sup>1)</sup>, und daß Verschiedenheit des

---

<sup>1)</sup> was den Namen rohipi die „rothe“ betrifft, so hatte ihn Wh. aller-

Namens daher nicht „as even prima facie evidence of varieties of character“ (pag. 48) gelten könne. Dies geht denn aber doch etwas zu weit. Darum handelt es sich ja gerade erst, ob so völlig differente Namen, wie z. B. mṛigaśīrṣham und invakās, bāhu und ārdṛā, wirklich als Synonyma zu erachten sind oder nicht. An und für sich wird von vorn herein denn doch auch für Indien angenommen werden müssen, daß Kunz nicht Hinz, sondern Kunz ist. Uebrigens glaube ich mich Naksh. 2, 876 mit aller Vorsicht ausgedrückt zu haben, wenn ich den speciellen Verhältnissen Rechnung tragend sage: „zugleich erhebt sich in Bezug auf die schroffsten Differenzen natürlich auch die Frage, ob es sich dabei wirklich um dieselben Sterne handelt und nicht vielmehr auch darin eine Aenderung anzunehmen ist, etc.“ Das Hauptgewicht fällt dabei auf den Umstand, daß die Differenzen in Bezug auf die Namen der nakshatra „vorzugsweise in den älteren Quellen herrschen, während in den jüngeren eine größere (schliesslich eine völlige) Gleichförmigkeit eingetreten ist“. Bei wirklichen Synonymen pflegt das Umgekehrte der Fall zu sein, die Zahl derselben sich zu vergrößern<sup>1)</sup> mit der Zeit. Wenn ich nun aus der nicht unerheblichen Zahl

---

dings bereits in seinen Noten zum Sūryasiddh. p. 185. 198 von dem rothen Schimmer der betreffenden beiden Sterne erklärt und ich bedaure, daß ich dies außer Augen gelassen habe. Die mich selbst, wie der Context angiebt, wenig befriedigende Conjectur Naksh. 2, 277 wäre mir erspart worden, und mit ihr auch der aus Wh.'s Munde mich allerdings etwas schmerzlich berührende Vorwurf (pag. 52): „does not this seem like a wilful closing of the eyes?“ Meine Freunde wenigstens sollten mich doch so weit kennen, daß ich nie absichtlich meine Augen einer mir bekannten und gegenwärtigen Wahrheit verschließen werde.

<sup>1)</sup> In der That ist dies ja in Bezug auf die wirklich synonymen Namen auch bei den naksh. selbst direkt der Fall. Die von den präsidirenden Gottheiten entlehnten Namen derselben z. B. sind bei Varāhamihira etc. von höchst mannigfacher Art.

von dergl. Differenzen „auf eine gewisse Unähnlichkeit der Systeme in der Zeit, wo es nur noch ungenügend, und auf erst allmählig erfolgte Consolidierung derselben gesehen habe“, und sich auch Wh. genötigt sieht, dies zu erkennen (: „it is undeniable that in the Hindu system we approach pretty near to the beginnings, whether by origination or by importation, of the *nakṣatra* system in India, resp. eine „more or less discordance“ in der *nakṣatra* in Bezug auf die Gottheiten, denen die *nakṣatra* zugeordnet werden, zuzugeben, so sind diese *nakṣatra* doch etwas bedeutender, als die *nakṣatra* der *nakṣatra*, die Erklärung beseitigen könnte: „they are in fact to be of a very trifling and inconsiderable character“.

Die von mir nachgewiesenen „Differenzen“ in Bezug auf die Sternenzahl der *nakṣatra*“) erscheinen Whitney als: „in part imaginary and in part trivial“, ihr Gewicht daher als rein „illusory“ (pag. 51). Er gelangt zu diesem Resultat auf verschiedenen Wegen



kend sind (: doch erwähnt Albīrūnī in der That auch die Zweizahl dafür). Wo sich nun, wie in einem der beiden von Whitney angeführten Fälle, bei *hasta* nämlich, ja vielleicht auch in dem andern Falle, bei *mṛigaçiras* (pag. 52), aus der faktischen Beschaffenheit der himmlischen Verhältnisse obige Annahme als wahrscheinlich ergibt, bin ich durchaus nicht abgeneigt, derselben Rechnung zu tragen. Im Allgemeinen aber ist das Faktum an und für sich, daß singulare, duale, plurale Namen neben einander stehen, a priori wohl ein Beweis dafür, daß singulare Namen eigentlich nur einsternige nakshatra bedeuten. Auch ist der bereits in den Brähmana selbst sich findende technische Name hiefür: *ekanakshatra* keineswegs „obviously“ dieselben nicht als „single-star nakshatras“, sondern als „singular-name nakshatras“ bezeichnend; die scholl. sind vielmehr einstimmig in ihrer Erklärung: *ekaṃ ca nakshatram ca* oder: *yatraikâ tārakâ*, und diese Erklärung wird durch die

an in dem veränderten Namen desselben: çravaṇa etymologisch das Ohr erkannte und nun zu dem Kopf (Aquila) noch zwei Ohren (Aquila  $\gamma$  und  $\beta$ ) zufügte, gegen den Vorwurf der Absurdität in der That in Schutz zu nehmen wohl befugt bin.

Dafs die beiden ursprünglich einsternigen nakshatra revatī und çatabhishaj nur aus ähnlichen etymologischen Gründen das eine, revatī die reiche, zu der Zahl von 32 Sternen, das andere, çatabhishaj Arzt für hundert, gar zu 100 gelangt sind, hat auch Wh. nicht anzufechten gewagt<sup>1)</sup>, da die älteren Quellen hier zudem auch die Kunde, dafs beide nur einsternig seien, faktisch gewahrt haben.

Im Uebrigen geht Wh. in seiner Darstellung meiner Zweifel in Bezug auf die Identität der die nakshatra markierenden Sterne, resp. Sterngruppen auf Grund der Differenzen in der Angabe über die Zahl der Sterne denn doch etwas weiter als billig, wenn er aus dem einfachen Umstande, dafs ich auf Grund des Singulars mṛigaçiras dieses kshatram für ursprünglich einsternig, die beiden andern späteren drei Sterne für aus etymologischen Gründen zugezogen halte, annimmt: „in his (d. i. in meinem) Text there is nothing which at all fixes the name mṛigaçiras to any particular constellation, nothing to prevent from supposing that it was applied successively to various constellations, as one and another was selected for a boundary mark in the ever varying divisions of the ecliptic“. Von diesen etwas declama-

---

<sup>1)</sup> resp. in Bezug auf çatabhishaj seine frühere Annahme (not. Sāryas. S. 197) also wohl fallen lassen.

torischen Worten gilt einfach der bekannte Satz: „qui nimium probat, nil probat“. Gerade hier bei *mṛigaśiras* ist zudem W.h.'s Vorwurf sehr unglücklich angebracht, denn ich habe eben gerade hier nicht nur durch Heranziehung der betreffenden Legenden auf einen bestimmten Sternmythus, resp. auf die damit gegebene Existenz eines ganzen Kreises von Sternbildern, hingewiesen<sup>1)</sup>, womit denn also eine ganz bestimmte Fixirung eo ipso geboten war, sondern ich habe ja auch hiebei sogar ausdrücklich (Naksh. 2, 369) für diese Legenden den Gedanken an „ein chaldäisches Vorbild, welches in dem  $\text{כִּכְלִי}$  der Hebräer, dem Orion der Griechen seinen anderweitigen Nachhall gefunden hat“, als unmittelbar zur Hand liegend bezeichnet, somit die Identität der betreffenden Sterne eigentlich direkt anerkannt!! — Ob nun dasselbe auch für den Namen *invakās* gilt, ob dieser mit *mṛigaśiras* denn doch wahrlich nicht synonyme Namen wirklich dasselbe Sternbild be-

rdlich und die südlich herumwandeln, was zu den richtigen Angaben über deren Lage in keiner Weise passen!" (Naksh. 2, 309. 377) ganz unerwähnt gelassen. Die Angaben über den steten Sitz der krittikâs im Osten und über ihre Beziehung zum Siebengestirn weist er als: pure creations of fancy, und: simply nonsense zurück. Von den speciellen Angaben endlich, welche ich in Bezug auf die Lage von nishtyâ und abhijit den Brâhmaṇa entlehnt habe, findet das über nishtyâ (=svâti) Bemerkte bei Whitney annähernd Anerkennung. Für abhijit dagegen schlägt er vor (pag. 54) die Stelle des Taitt. Brâhm. 1, 5, 2, 3, wo derselbe als „über den ashâdhâs, unter der çronâ“ bezeichnet wird (uparishṭâd ashâdhânâm, avastâchro-ai) — von „the order of the asterisms in the series“ zu verstehen: „Abhijit is in the succession of the nakshatras next above or beyond the Ashâdhâs and next below this side of Çronâ“. Er meint, diese Erklärung sei: every respect quite as admissible“, als die andere, und diese Stelle beweise somit nichts für: „a change of place in its time in the asterism Abhijit“. Ehe Whitney diesen nicht andere Stellen der Art, die einen dergl. Sprachgebrauch für uparishṭât gegenüber von avastât darbieten, anführt, bestreite ich zunächst die Möglichkeit dieser Erklärung geradezu (das Taitt. Brâhmaṇa stellt in ähnlichen Fällen parastât und avastât einander gegenüber). Aber auch wenn ihm dies gelänge, nun so bliebe die andere Erklärung ja doch seiner eigenen Angabe selbst nach auch every respect quite as admissible als die seinige, und da sie zu den Angaben der Chinesen und Araber stimmt, so würde jedenfalls schon darum die Vermuthung der Wahrscheinlichkeit mehr für sich haben, als die Erklärung

Wh.'s, bei welcher kein dgl. Motiv zu ihrer Bestätigung hinzutritt. Auf den auch bei seiner Erklärung der abhijit-Stelle in voller Kraft bleibenden Umstand übrigens, daß dieselbe die damalige Neuheit dieses nakshatra indicirt, hat Wh. in keiner Weise Rücksicht genommen.

Wie nun Wh. allen diesen Fakten gegenüber auf p. 67 (oben p. 429) sagen kann, daß das indische System „shows no signs of change at these points (nämlich bei den naksh. 15. 22—24.) but rather the contrary“ ist mir in der That unklar. Sind ja doch auch sonst noch Anhaltspunkte vorhanden, welche uns die Möglichkeit von allerlei Veränderungen, schon in früher Zeit, vor Augen rücken. Das Kāthakam giebt selbst gelegentlich in einfacher Schlichtheit als Grund dafür, daß manche Opferer bei ihren Opferhandlungen sich nicht durch Rücksicht auf die nakshatra bestimmen lassen, den Umstand an, daß „die Menschen sie nicht besonders gut kennen und immer erst etwas viel nachzudenken haben (ehe sie dieselben finden)“, Naksh.

sind <sup>1)</sup>, so nimmt es in der That gar Wunder, daß der selben im Ganzen noch so gut zu dem Anfang der der arabischen und chinesischen Jahrhunderten stimmen, wie dies in der That der Fall ist. Diese Uebereinstimmung aber ist natürlich die erste Grundlage für ihre Richtigkeit, und wo sie vorhanden ist, die Garantie der betreffenden Sterne natürlich gesichert. Wi sie aber unübereinstimmend, resp. zwar die nakshatra mit einer Uebereinstimmung, die nakshatra dagegen differiren, wird die Sache wohl eben bei diesen, resp. zu ihrer ungenügenden Uebereinstimmung liegen.

Was endlich Wh.'s Bemerkungen (p. 65—71) über die Schwierigkeit, aus den indischen Monatsnamen zu einem Datum über deren Entstehungszeit zu gelangen, anbelangt, so fällt es mir allerdings schwer, die Hoffnung, daß dies doch möglich sei, anzunehmen: denn da einmal faktisch jene Namen ihren Ursprung davon haben, daß in der betreffenden Zeit der Vollmond in die betreffenden nakshatra fiel <sup>2)</sup>, so muß denn doch entschieden eine derartige Beobachtung zu Grunde liegen, und zwar der Natur der Sache nach eine solche, die sich ziemlich energisch dem Bewußtsein der damaligen Inder aufdrängte.

<sup>1)</sup> vergl. Wh.'s sorgfältige Verzeichnung und Kritik derselben in den nott. zum Sūryas. pag. 176 f. Einige in Rāṅgarātha's schol. in der Calc. Ausgabe mitgetheilte Varianten sind von Wh. nicht erwähnt, obwohl nach pag. II ein Māyāt. derselben zu Gebote stand: so z. B. das daselbst zu ārdra und zu uttarāśāḍhā Bemerkte. — Auch der Somasiddh. 6, 1—9 (Chamb. 185) stimmt genau zu Sūryas., bei ārdra hat der Cod. indels nicht: abdhayo, sondern: vyādhayo 49 (!), und çatabhishaj erhält 1° 30' südlicher Breite adhyardhabhāḡaḡ (nicht: blos 30').

<sup>2)</sup> Bei Malayagiri zu sūryapr. 10, 5 (94 a) finde ich die eigenthümliche Angabe: çrāvishtho (!) māsaḡ prāyaḡ çravishthayā dhanishthāparaparyāyaya parisamāptim upaiti. bhādrapada uttarabhadrapadayaḡ, aṣvayaka (!) aṣvin(y)ā, was wohl auf mit dem Vollmond endende Monate zu beziehen. (s. Naksh. 2, 281).

Sonst ist nicht zu begreifen, wie sie zu diesen Namen gekommen sein sollten, deren Entstehung einfachen Bezeichnungen der Vollmondstage selbst das nakshatra, auf welches dieselben fielen, wie jener rituellen Literatur vor unsern Augen vor sich geht. Da indessen Whitney mit voller Bestimmtheit (p. 67. 70): „the same series of asterisms as place moons full does not anywhere recur in two such years: nor indeed is it possible, that such should be the case“, dagegen aus eigenen Berechnungen zu finden hat, daß in Bezug auf die Vollmondestationen „series which commences in January 1854 and September 1855 is precisely the same with that which begins in January 1862 and ends in September 1863“ sowie daß auch das Jahr 1844 „corresponds in every way with 1863“, so daß hiernach die Wiederkehr der Stationen innerhalb des 19jährigen Metonischen Jahres „or any other of the same character“ als etwaige

Frühlingsmonat ansetzen, während gar erst die jüngsten Quellen den vaiçākha nennen. Nach Whitney stünde die Sache gerade umgekehrt: „caitra as a month occupying a given relation to spring is nearly 2000 years earlier than phālguna and nearly 2000 years later than vaiçākha in the same relation“. Das hiesse, literargeschichtlich ausgedrückt: das Çāṅkhâyaṇa çrautasûtra, welches den Frühlingsanfang bebufs des Tertialopfers neben phālgunî auch auf die caitrî ansetzt<sup>1)</sup>, ist 2000 Jahr älter als das Çāṅkhây. Brâhmaṇa, welches ihn bei derselben Gelegenheit nur auf die phālgunî fixirt, und das in Deva's pad-dhati angeführte (sonst nicht näher bezeichnete) çākhântaram, welches neben caitrî auch die vaiçākhî heranzieht, ist gar nochmals 2000 Jahr weiter zurückreichend! Dieser astronomischen Chronologie stehe ich nicht an, mein „non liquet“ entgegenzuhalten. Allerdings legt auch Wh. kein besonderes Gewicht auf dieselbe, da er sie nur vorbringt (pag. 72): „to guard against an erroneous estimate of the chronological order of authorities favoring the one or the other month as the beginning of spring“. Gerade dem gegenüber muß ich indess auf die von mir Naksh. 2, 329 ff. 352 ff. zusammengestellten Data verweisen, welche die Priorität des phālguna vor dem caitra mit Evidenz erhärten. Es handelt sich übrigens hierbei ja auch gar nicht um die Einschließung des Frühlings-Aequinoktiums, worauf Wh.'s Berechnungen gegründet sind<sup>2)</sup>, sondern vielmehr um den Frühlingsanfang, der eben einen Monat früher

---

<sup>1)</sup> bei 15, 12, 16 indessen auch bloß: phālgunyām.

<sup>2)</sup> at present . . . the month Caitra falls at a later time in the spring than formerly, while the month Phālguna . . . must much more often include the equinox.



fällt. Wenn z. B. das Wintersolstiz im Jyotisham auf den ersten māgha angesetzt wird, so trifft das Frühlingsäquinor auf den ersten vaiçākha, der Frühlingsanfang aber auf den ersten caitra (: natürlich gelten diese Monatsnamen nur von der Abfassungszeit des Jyot., sind unabhängig von dem astronomischen Datum der Coluren-Bezeichnung darin).

Wenn ich mich im Vorstehenden nur mit einer Verteidigung meiner Ansichten, resp. Resultate gegen die Auffassungen und Einwürfe Whitney's beschäftigt habe, so könnte es scheinen, als ob ich seiner Abhandlung gegenüber überhaupt nur eine ablehnende Stellung einnehme. Dem ist indeß entfernt nicht so. Alles was Whitney schreibt, sind wir vielmehr ja schon gewohnt, als von sorgfältiger Umsicht, pünktlicher Genauigkeit, scharfem Blick und klarer Darstellung getragen, anzuerkennen. Dieselben Eigenschaften wohnen auch dieser seiner Abhandlung in hohem Grade bei. Es will mich aber bedünken, als ob derselbe nicht mit derselben Ruhe und Besonnenheit ge-

geistige Erregtheit. Meinerseits bin ich ja zudem für die warme Weise, mit welcher Wh. gewissen Bemerkungen Müller's über mich entgegengetreten ist, demselben sogar zu herzlichem Danke verpflichtet. Trotz alledem kann ich mich indessen der Ueberzeugung nicht verschließen, daß der Ton, der durch diese Arbeit Whitney's geht, im Ganzen ein etwas zu scharfer ist. Ich glaube nun nicht fehlzugreifen, wenn ich die Erklärung dafür theils in dem persönlichen Umstände suche, daß Whitney sich hier genöthigt sah, mehrere seiner früheren Annahmen und Behauptungen, für die er in den Noten zum Sûryas. mit großer Bestimmtheit aufgetreten war, als irrig anzuerkennen, resp. zurückzunehmen, was ihn aus seinem Gleichmuth brachte, theils aber und vor Allem auch den unseligen politischen Verhältnissen Nordamerika's die Schuld dafür zuschiebe, insofern dieselben auf einen so warmen Patrioten, wie es Whitney ist, eine aufreizende und verbitternde Wirkung üben mußten, eine Wirkung, die sich dann unwillkürlich auch auf seine literarische Kritik, resp. Polemik, wo er sich zu derselben gemüßigt sah, übertragen hat.

Nun, das Banner der Sterne und Streifen wallt ja jetzt, wo ich dies schreibe, wieder siegreich durch die Lüfte: möge die damit gewonnene Beruhigung über die Zukunft der Union auch den künftigen Kritiken und Arbeiten Whitney's die ruhige Objectivität wiedergeben, die von wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt untrennbar sein sollte, selbstverständlich natürlich, ohne daß damit, wo es gilt, ein kräftiges Quos ego! ausgeschlossen wäre.

A. W.

Berlin, Ende April 1865.



## Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaasse bei Garga<sup>1)</sup>

(pag. 705) In meiner Abhandlung „über den Vedakalender, Namens Jyotisham“ habe ich auf pag. 40 ff. aus Somâkara's Commentar dazu ein längeres Citat aus Garga mitgetheilt, in welchem derselbe ausführlich über den Umfang des fünfjährigen Cyclus berichtet, resp. angiebt, wie viel Tage demselben je nach vier verschiedenen Zeitmaassen, dem bürgerlichen nämlich, dem Sonnenmaass, Mondmaass und Sternenmaass, zukommen, und wie groß resp. der Umfang eines jeden dieser Tage ist. Diese selbe Stelle ist nun auch, gleichzeitig mit mir,

Die Differenz unserer beiderseitigen Auffassungen wird sich am besten aus einer direkten Gegenüberstellung der betreffenden Resultate ergeben.

(pag. 706) Der fünfjährige Cyclus umfaßt, Garga's Angaben zufolge,

nach Müller's Auffassung derselben:

nach der meinigen:

- |   |                        |
|---|------------------------|
| 1) 1830 Nycthemera <sup>1)</sup> zu 2400 lava,      | 1830 dgl. zu 124 lava, |
| 2) 1830 solare Tage zu 2600 lava,                   | 1800 dgl. zu 126 lava, |
| 3) 1860 lunare Tage <sup>2)</sup> zu 2200 lava,     | 1860 dgl. zu 122 lava, |
| 4) 2010 siderische Tage <sup>3)</sup> zu 3200 lava, | 2010 dgl. zu 112 lava. |

Es sind somit drei Differenzpunkte vorliegend. Erstens nämlich faßt Müller die Zahlen 24. 26. 22. 32 als Nenner für Hundert, während ich darin nur die je zu Einhundert gehörigen Zehner und Einer erkenne: sodann setzt M. ebensoviel (1830) solare wie bürgerliche Tage an, während ich nur 1800 solare Tage den 1830 Nycthemeren gegenüber stelle: und drittens hat M. für die lava der *nākshatra*-Tage 32 als Nenner seiner Hunderte, während ich dem einen Hundert nur zwölf lava hinzufüge.

Was zunächst die letzteren beiden Punkte betrifft, so beruht meine Auffassung allerdings nicht auf den von den beiden Handschriften gebotenen Lesarten, sondern auf conjectureller Verbesserung derselben. Diese Conjekturen ihrerseits aber basiren auf festem Grunde; auf der Probe nämlich, welche behufs Verificirung der obigen Rechnung anzustellen ist, was M. auffälliger Weise offenbar gänzlich unterlassen hat. Die Resultate der Angaben für die vier Zeitmaasse müssen ja doch, weil auf das ihnen allen gemein-

<sup>1)</sup> bürgerliche Tage (*sāvāna*).

<sup>2)</sup> des synodischen Mondmonats (*tithi*).

<sup>3)</sup> des periodischen Mondmonats.

sam zu Grunde liegende Maasse des fünfjährigen Cyclus hinauslaufend, unter einander identisch sein. Stellen wir diese Probe zunächst einmal mit M.'s Ansätzen an, so ergeben sich daraus folgende Resultate:

1830 Nycthemera	zu 2400 lava	sind in summa	4,892,000 lava,
1830 solare Tage	zu 2600 " " " "		4,758,000 lava,
1830 lunare Tage	zu 2200 " " " "		4,992,000 lava,
2010 siderische Tage	zu 3200 " " " "		6,462,000 lava.

Statt der nothwendigen Uebereinstimmung finden wir somit hier die größten Verschiedenheiten. Und wie wäre dies auch anders möglich. Wird ja doch bei den siderischen Tagen, von denen 180 mehr als von den Nycthemeren auf den Cyclus gehen, die (pag. 707) somit als die kleinsten Tage sind, nichtsdestoweniger in völlig widersinniger Weise jedem derselben eine um ein ganzes Drittheil grössere Summe von lava-Theilen (3200 lava) zugewiesen als einem Nycthemeron (mit 2400 lava), wäh-

wie die Probe uns sogleich lehren wird dem Zusammenhange unbedingt am Besten entsprechend. Nicht minder widersinnig ferner ist es, wenn von den solaren Tagen, deren jeder (zu 2600 lava) ein Zwölftel mehr an lava-Theilen enthält, als ein Nycthemeron (zu 2400 lava), dennoch die gleiche Anzahl wie von letzteren auf den Cyclus gerechnet wird! Hier war ich übrigens bei meiner Rectifikation des Textes M. gegenüber insofern im Vorthail, daß ich außer der einen ihm allein zugänglichen Handschrift noch eine zweite hatte, deren Lesart zwar auch zur Herstellung des Textes nicht ausreicht, indessen doch wenigstens eine direkte Variante<sup>1)</sup> darbietet, so daß ich zu meiner Korrektur 1800 statt 1830 bereits den Weg gebahnt fand<sup>2)</sup>. Und nun stellt sich die Probe wie folgt:

<sup>1)</sup> pratiçvâ (oder patiçvâ, yati°, ati° zu lesen) statt trinçac câ.

<sup>2)</sup> Ich habe für dieselbe hier noch nachträglich aus dem Commentar zur sūryaprajñapti (s. oben pag. 442) eine Bestätigung hinzuzufügen. Die betreffende Stelle findet sich gleich im Eingange des Werkes (I, 1) auf fol. 11 vor. Es handelt sich daselbst um die Zahl der muhūrta, welche einem jeden Monat der vier Jahresarten zukommen (vergl. noch 12, 1 fol. 171 b). Die Berechnung geschieht auf Grund des Umfangs des fünfjährigen yugam zu 1830 Nycthemera (ahorātra, mascul., oder rātriṃdivāni), sowie des Umfangs eines jeden dgl. ahorātra zu 30 muh. (des muhūrta resp. hier, s. Stevenson Kalpasūtra p. 88, wohl zu 77 lava?). Malayagiri's Angaben nun — vom Text erhalten wir nur die sich offenbar auf den nakshatramāsa beziehenden Worte: tā aṣṭha d. i. tā aṣṭau — sind die folgenden:

1. der nakshatramāsa hat 27 ahorātra +  $9\frac{2}{7}$  muhūrta =  $819\frac{2}{7}$  muhūrta: es giebt nämlich 67 dergl. Monate im yuga (: zählen wir resp. den nakshatra-Monat zu dreißig nakshatra-Tagen, so hat das yugam deren  $67 \times 30 = 2010$ ).
2. der sūryamāsa hat  $30\frac{1}{2}$  ahorātra = 915 muhūrta: es giebt deren resp. 60 im yuga (: zählen wir den sūrya-Monat zu 30 sūrya-Tagen, so hat das yugam deren  $60 \times 30 =$  achtzehnhundert).
3. der candramāsa hat  $29\frac{3}{4}$  ahor. =  $885\frac{3}{4}$  muh.: es giebt deren resp. 62 im yuga (: zählen wir den candra-Monat zu 30 candra-Tagen, so hat das yugam deren  $62 \times 30 = 1860$ ).
4. der karmamāsa (bürgerliche Monat) hat 30 ahor. = 900 muh. (: es giebt deren resp. 61 im yuga : zählen wir den karma-Monat zu 30 karma-Tagen [= Nycthemeron], so hat das yugam deren  $61 \times 30 = 1830$ ).

1830 Nycthemera	zu 124 lava sind in summa	226,920 lava,
1800 solare Tage	zu 126 " " " "	226,800 lava,
1860 lunare Tage	zu 122 " " " "	226,920 lava,
2010 siderische Tage	zu 112 " " " "	225,120 lava.

Hier ist die Uebereinstimmung eine nahezu völlige. Bei den solaren Tagen (pag. 708) ist nur eine Differenz von 120 lava, bei den siderischen allerdings eine größere von 1800 lava. Die erstere Differenz von 120 lava kommt bei einer so großen Summe natürlich gar nicht in Betracht. Und was die zweite Differenz von 1800 lava betrifft, so ist dieselbe auch theils nicht gerade sehr bedeutend, theils ist dabei wohl auf das Wort: *pramāṇena* „dem Durchschnitt nach“ Gewicht zu legen, welches Garga der Angabe über den Umfang des siderischen Tages zu 112 lava beifügt, wodurch dieselbe somit nur als eine ungefähre, nicht als eine ganz exacte bezeichnet wird. An letzterer Angabe, *dvādaśam ṣaṭam* (112) läßt sich jedenfalls, einfach

lich nicht etwa kühner, als die nach der Note auf p. 463 im schol. zu Jyot. v. 25 nöthige Aenderung von *ekona-entvärinçat* in *captatrinçat*.

Nun zum wenigsten stimmt diese Probe jedenfalls besser, wie die vorige! — Und zwar ergibt sich die unbedingte Richtigkeit des gewonnenen Resultates, wenn wir die Probe nunmehr noch auf eine andere Weise anstellen, jenes Resultat nämlich mit den faktischen Verhältnissen zusammenhalten. Nach meiner Auffassung nämlich hat also das Nycthemeron 124 lava, und das Maaß des lava stellt sich somit (1440 Minuten dividirt durch 124) auf  $11\frac{1}{4}$  Minuten. Die Gesamtsumme des Cyclus mit 226,920 lava entspricht daher der Summe von 2,635,200 Minuten: und dies sind nur c. 5400 Minuten mehr, als einem Cyclus von fünf Jahren faktisch zukommen ( $1826\frac{1}{2} \times 1440 = 2,629,800$ )! (pag. 709) Bei der solaren Rechnung (mit 120 lava minus) sind es gar nur 3728 Minuten zu viel, bei der siderischen (mit 1800 lava minus) indessen freilich 15500 Minuten zu wenig. Wenn nun dagegen nach M. „a lava would correspond to 36 seconds of our time“, so würde die Cyclussumme seiner Nycthemera (1830 zu 2400 lava) mit 4,392,000 lava allerdings auch gerade die Summe von 158,112,000 Sec. (2,635,200 Minuten) ergeben<sup>1)</sup>, aber die seiner solaren Tage (1830 zu 2600 lava) mit 4,758,000 lava würde die Summe von 171,288,000 Secunden (resp. 2,854,800 Minuten) betragen, während fünf Jahre denn doch bekanntlich eben nur über ( $1826\frac{1}{2} \times 1440 \times 60$ ) 157,788,000 Sec. (2,629,800 Minuten) zu disponiren haben!

<sup>1)</sup> Die Multiplikationen,  $2400 \times \frac{1}{4}$  (Min. nämlich = 36 Sec.) und  $124 \times 11\frac{1}{4}$ , sind hier eben identisch (1440 Minuten).



Und bei seinen siderischen Tagen (2010 zu 3200 lava) steigt die Differenz natürlich erst recht noch, und zwar nahezu um die Hälfte der dafür disponiblen Summe: es ergeben sich  $(6,432,000 \times 36)$  231,552,000 Secunden (3,859,200 Min.) statt 157,788,000. Bei seinen lunaren Tagen endlich (1860 zu 2200 lava) ergiebt sich ein sehr bedeutendes Minus, nämlich nur die Summe von  $(4,092,000 \text{ lava} \times 36)$  147,212,000 Secunden (2,453,200 Minuten).

Es sprechen übrigens für meine Auffassung des lava als des 124sten Theiles eines Nycthemeron, welcher gegenüber — denn er citirt dieselbe<sup>1)</sup> — M. den lava als nur  $\frac{1}{2400}$  der Tagnacht ansetzt, ganz abgesehen von obigen beiden Rechnungsproben, ferner auch noch zwei andere ganz ebenso entscheidende Umstände, einestheils nämlich direkte Angaben über den Umfang des lava, und andertheils nicht minder direkt der Sprachgebrauch und die Grammatik. — Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so werden die betreffenden Angaben in eben dem Garga

unsere obigen Annahmen. Der lunare Tag hat 122 lava; die Differenz desselben von dem Nycthemeron zu 124 lava beträgt zwei lava: nach 61 Nycthemeren ist somit die Summe von 122 lava, resp. ein ganzer lunarer (62ster) Tag gewonnen, es entsprechen dieselben resp. 62 lunaren Tagen.

Nicht minder entscheidend aber sind die Regeln des Sprachgebrauches und der Grammatik. Die Worte *çatam lavânâm shadvinçam*, *lavânâm dvâvinçam çatam*, *lavânâm dvâdaçam* (*dvâtrinçam* die Handschriften) *çatam* können nur 126, 122, 112 (132) lava bedeuten, nichts anderes. Bei *lavânâm caturvinçachatâtmakam* („124 enthaltend“) dagegen, wo das Zahlwort als erstes Glied des Compositums (und zwar in einer ungewöhnlichen Form *vinçat* für *vinçati*) erscheint, ist in Folge dessen allerdings nicht so klar, wie es zu fassen ist. In der sehr verderbten Handschrift aus dem E. I. H. ist denn auch in der That 2400 in Ziffern beigeschrieben. Dasselbe ist der Fall in der andern, sonst etwas besseren (Muirschen) Handschrift. Da die letztere übrigens *caturvinçatîçatâtmakam* liest <sup>1)</sup>, was gegen das Metrum ist, so liegt es nahe die Textlesart geradezu in *caturvinçaçatâtmakam* zu amendiren, wo dann die Identität mit den andern drei Bezeichnungen weit schärfer (p. 711) hervortreten würde.

---

<sup>1)</sup> resp. *caturvinçati 2400 çatâtmakam*. Diese falsche Auffassung des Wortes als 2400 verdankt ihren Ursprung offenbar irgend einem Schreiber, und ist dann mechanisch von den folgenden Copisten nachgeschrieben worden, bis sich denn schliesslich auch M. durch sie hat irre führen lassen. — Im Çatap. Brâhm. 10, 4, 2, 25 scheint allerdings etwa eine Unterabtheilung des *muhûrta* in je 80 Theile (wo dann jeder dieser Theile in der That  $\frac{1}{80}$  des Tages sein würde) mit im Auge gehabt zu werden (vergl. Zeitschr. der D. M. G. 15, 183 n.); es ist dies indessen nur eine Möglichkeit, die durch keine anderweitige dergl. Angabe gestützt wird, und hier in unserm Falle kann es sich nun einmal in keiner Weise um dgl. handeln.

In ihnen allen ist nämlich dem Singular Hundert eine Ordinalzahl als Apposition resp. als possessives Adjektiv koordinirt. Nach Pāṇini 5, 2, 45. 46 nun ist dies für alle zu einem Hundert gehörenden Zehner („für Wörter auf °daṣan oder auf °ṣat, und für viṇṣati“) einfach die gewöhnliche Regel, und der Sprachgebrauch der Brāhmaṇa, Sūtra etc. bestätigt dies in so durchgreifender Weise, daß ich es eigentlich für völlig unnöthig halte, hier noch Beispiele dafür anzuführen. Zum Ueberflusse indessen verweise ich für dvādaṣaṃ ṣatam 112 auf Kāty. 24, 7, 14. 2, 14. 11, 5. 10, 2, 11. Çāṅkhāy. 7, 17, 17. Lāṭy. 8, 1, 17. 8, 47. 10, 6. 9, 1, 3. 4, 20. Kauṣ. 66: für caturviṇṣaṃ ṣatam 124 auf Kāty. 22, 10, 14. Lāṭy. 9, 4, 4: und zum Ersatz für 122. 126. 132, die mir nicht zur Hand sind, auf: aṣṭaṣaṣṭaṃ ṣatam 166 Lāṭy. 8, 5, 26, trayastrinṣaṃ ṣatam 133 Çatap. 13, 5, 4, 12, catuṣcatvāriṇṣaṃ ṣatam 144 ibid. 10, 4, 2, 4, dve dvāpañcāṣe ṣate 252 ibid. 7, 3, 1, 43, und pañca-  
daṣe ṣate 215 Çāṅkh. 10, 12, 14. Die Bedeutungen 2400,

e hat çatam) und in v. 11 so in beiden Handschriften  
 n<sup>1)</sup>. Das Compositum (pag. 712) mit neutraler  
 gularform dagegen pflegt in den Brâhmana und Sûtra  
 s einhundert nebst der vorausgehenden Ziffer zu be-  
 ten, so ekaçatam 101 im Çatap. Br. 10, 2, 6, 10. 13, 2, 1,  
 8 (und in ekaçatadhâ, ekaçatavidha), ferner dviçatâ-  
 arâ 102 silbig Nidânas. 1, 6, triçatam 103 bei Çânkh.  
 10, 14. 14, 32, 14. catuḥçatam 104 bei Çânkhây. 18, 18,  
 Lâty. 10, 6, 3. 7, 11 und Vâlakhilya 7, 3<sup>2)</sup>, pañcaçatam  
 Lâty. 4, 3, 18, saptaçatam 107 Nir. 9, 28, ashtâçatam  
 im Çat. 10, 4, 2, 23. 24, daçaçatam 110 bei Çânkh. 11,  
 . Lâty. 9, 6, 18, shatçatam 106 und dvâdaçaçatam 112 im  
 ap. 12, 2, 1, 7, viṇçatiçatam 120 ibid. 7, 3, 1, 48 (wo  
 ta viṇçatiçatâni = 720). 10, 4, 2, 8. 12, 3, 5, 12. Çânkh.  
 18, 6, ashtâviṇçatiçatam 128 im Pañcav. Br. 18, 3, 2,  
 çachata 130 im Rik 6, 27, 6, shashtîçatam 160 in trîṇi  
 shatîçatâni 360 Çânkh. Br. 3, 2. 16, 9. 19, 8. çr. 4, 15, 12.  
 y. 25, 8, 15. Âçval. 8, 13. Kauç. 83, navatiçatam 190  
 kh. br. 15, 6: — und so liesse sich denn auch oben die  
 art caturviṇçachata° (für °çatiçata°) im Sinne von 124  
 ig als zu Rechte bestehend vertheidigen.

Mit dem Vorhergehenden meine ich die alleinige  
 glichkeit der von mir gegebenen Interpretation der be-  
 fenden Angaben Garga's zur Genüge dargethan zu ha-  
 , und verweise daher behufs der weiteren Beurtheilung

<sup>1)</sup> In v. 8 ist das Compositum Beiwort zu yugam, somit als possessives  
 ctiv „aus 1800 bestehend“, zu fassen und schon darum ist es gramma-  
 unmöglich, daß triṇçac ca noch als dazu gehörig voraus gehen  
 te. — In v. 14: daçottare dve sahasre liegt eine periphrastische Um-  
 übung vor, unter Zuhülfenahme des Wortes uttara (sonst auch adhika  
 gl.): „zwei um zehn vermehrte Tausende“.

<sup>2)</sup> catuḥsahasram in Rik 5, 30, 15 bedeutet allerdings wohl 4000;  
 ist hier dann wohl im Sinne des Adverbiums quater zu fassen.

dieser Angaben auf die betreffende Darstellung in meiner Ausgabe des Jyotisham. Bei der grossen Auktorität, deren M.'s Name in England sich erfreut, liegt die Befürchtung nahe, daß sich die englischen Astronomen durch seine irrthümliche Interpretation derselben zu falschen Folgerungen über den Werth der Angaben Garga's überhaupt verleiten lassen könnten, und dem möchte ich hiermit vorbeugen haben.

Ich kann hiebei im Uebrigen nicht umhin die gegenwärtige Gelegenheit noch dazu zu benutzen, um mein in der That sehr lebhaftes Befremden darüber auszusprechen, wie es möglich ist, daß M. mit Bezug auf meine beiden Abhandlungen „die vedischen (pag. 713) Nachrichten von den nakshatra“ auf der einen Seite (p. 42 not.) sagen kann: „I differ from nearly all the conclusions at which Prof. Weber arrives“, während er doch gleich auf der nächstfolgenden Seite als seine eigenen

sieou-menäzil in keiner Weise. Auch die zum Ibräi gehörenden auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Wenn er z. B. um die Beziehungen der beiden ursprünglichen Systeme abzuschneiden, sich darauf beruft, daß die chinesischen sieou ursprünglich 24 an der Zahl gewesen, erst sekundär zu 28 erhoben seien, so ist hiergegen einfach zu bemerken, daß dies nur eine Vermuthung Biot's, keinesweges aber ein Factum ist: es erscheinen vielmehr die sieou, sobald ihre Zahl überhaupt genannt wird, stets nur in der Zahl von 28. — Wenn ferner M. die Identität der Angaben über die Dauer des längsten Tages für Babylon bei Ptolemaios, und für Indien im Jyotisham <sup>1)</sup> als rein zufällig und irrelevant für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges bezeichnet, so läßt er doch dabei den von mir bereits Naksh. 2, 400 hervorgehobenen sehr erheblichen Umstand völlig außer Acht, daß auch für das dritte bei der naksh.-Frage in Betracht kommende Land, für Chinn, ganz dieselbe Angabe sich findet. Soll auch dies rein ein Zufall sein? Nun, dies wäre wenigstens ein sehr markwürdiger Zufall. — Ebenso wenig verstehe ich übrigens den mir gemachten Vorwurf (p. 42), daß ich es mir nicht in

<sup>1)</sup> s. Jyotisha p. 29. 30 (wo Zeile 7 natürlich zu lesen 2 Stunden 24 Minuten). — Ganz ebenso wird auch in der *Maryagajagati* im *Yachand* 1, 1 (12 b—16 b) der längste Tag, resp. die längste Nacht zu 12 *muhūrta*, d. i. 14 Stunden 24 Minuten, angegeben und ausdrücklich erklärt, daß dies offenbar für eine solenne Angabe, deren Richtigkeit zu untersuchen man sich gar nicht zu thun braucht, weil das selbe ja doch ein sehr bequemes Rechenresultat ist. In der That ist die 12 *muhūrta* des *abhorātra* gehörten dem Tage mit 12 *ghatika* und 24 *prastava* je 15 *muhūrta*: wie bequem ergaben sich daraus für die Berechnung der *ghatika* 18 und 12 dgl., das eine Mal für Tag mit 18 *ghatika* und 12 *prastava* Nacht und Tag. Bequemer noch ließe sich wenn man die *ghatika* des Tages rechnen will, die Zahlen 24 mit 12 *ghatika* und 12 *prastava* nehmen, sie, sondern 18 und 12 genommen ist. In dem vorliegenden Text ist sich hierbei denn doch nicht um ein Rechenresultat gekümmert, sondern eine traditionelle Ueberlieferung vorliegt.

jedem einzelnen Falle klar gemacht hätte, ob die (pag. 714) Monate, von denen ich spreche, periodische oder synodische seien. So viel ich weiß, hat vor mir überhaupt noch Niemand darauf hingewiesen, daß eine dgl. Scheidung für Indien überhaupt vorzunehmen ist: der Gebrauch der periodischen (nākhatra, siderischen) Monate daselbst ist eben bisher noch nirgendwo speziell erörtert worden. Sollte nun M. wirklich noch ein neues besonderes Merkmal zur Hand haben, an welchem sich sofort zu erkennen wäre, wie in jedem einzelnen Falle die Monate, von denen eine Textstelle spricht, zu verstehen sind, ob als sāvana, als periodische, oder als synodische, — so würde den von mir selbst bereits angeführten Angaben in mir eben bis jetzt nichts dergl. weiter zugänglich geworden — so würde ihm die Wissenschaft dafür in der That zu Danke verpflichtet sein. Es ist freilich in dieser Beziehung nicht gerade sehr vielversprechend, daß M. selbst hier in seiner Abhandlung bei Gelegenheit der gut p. 20, 21 aus

## Miscellen.

### 1. vâc und λόγος.

Der Logos des Johannes-Evangeliums ist bekanntlich euplatonischen Ideen, resp. somit auf alexandrinischem Boden wurzelnd. Bei der nahen Verbindung nun, in welcher Alexandrien schon damals mit Indien stand, liegt die Vermuthung nahe, ob nicht etwa auf die Entstehung jener platonischen Ideen die gleichen Anschauungen der indischen philosophischen Systeme von Einfluß gewesen seien. Da ich irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu können, halte ich es doch für angemessen, hier einmal die Punkte, welche in specie dem λόγος in Indien zur Seite stehen, und ausschließlich der Brâhmaṇa-Periode der dortigen heiligen Literatur angehören, zu gruppiren, soweit gerade betreffende Data zur Hand sind.

Das älteste Dokument der Art <sup>1)</sup> ist der schon 1805 von Colebrooke (essays 1, 32) übersetzte <sup>2)</sup> Hymnus des

---

<sup>1)</sup> indessen offenbar der Brâhmaṇa-Periode, nicht der eigentlichen Rik-Periode angehörig, wie dies insbesondere gleich der erste Vers mit seiner Erwähnung der vier Götterklassen der rudra, vasu, âditya und viçve deva zeigt (vgl. Pet. Sanskr.-W. unter âditya): doch ist die Sprache im Uebri- gen alterthümlich genug. — Der ganze Hymnus kehrt auch in der Ath. S. wieder, mit einigen sekundären Varianten, und mit Umstellung einiger Verse.

<sup>2)</sup> danach dann auf H. Windischmann's Veranlassung in deutscher Uebersetzung, durch Prof. Merkel, auch in Bopp's Conjugations-System (S. 3).



10. Buches der *Ṛiksamhitā* (10, 125), welcher den Angaben Yāska's (*Nir.* 7, 2) und der *Anukramaṇī* nach von der *Vāc* (*Āmbhṛiṇī*) selbst herrührt, und von ihr in „praise of herself as the supreme and universal soul“ abgefaßt ist, wozu Colebr. die weitere Erklärung hinzufügt: „*Vāc* signifies speech and she is the active power of *Brahmā*, proceeding from him“.

Derselbe lautet:

1. Mit den Rudra wandle ich, mit den Vasu, ich mit den *Āditya*, den *Viçvadeva*, | den *Mitra* und *Varuṇa*, Beide trag' ich, ich die beiden *Açvin*, ich *Indra*, *Agni*.

2. Ich trage den (gährend) aufschäum'nden soma, ich den *Tvasṭar*, *Pūshan* und auch den *Bhaga*, | ich schaffe dem Opfergabsender Gabe, dem Wohlmein'nden, Opfern- den, Soma-Press'nden.

3. Ich bin Kön'ginn, Schaarerinn der Reichthümer, bin einsichtsvoll, erste der Opferwürdgen: | mich haben die

6. Ich spanne den Bogen an für den Rudra, zum Tödten des Bösen, des brahman-Feindes, | ich mache auch Zwietracht unter den Leuten <sup>1)</sup>, ich durchström' den Himmel und auch die Erde.

7. Ich zeuge im Haupte den Vater dieses. Doch mein Geburtsort ist im Wass'r, im Meere. | Von da streich' ich hin über alle Welten; den Himmel dort streif' ich mit meiner Hobait.

8. Ich webe hin, ähnlich dem Wind (verbauchend): alles was ist, fasse ich an (es packend). | Jenseiten des Himmels, jenseit der Erde — so groß fürwahr bin ich durch meine Gröfse.

Der Hymnus enthält zwar keine unmittelbare Angabe darüber, daß die Vâc die Redende ist: indessen beweisen die Femininalformen in v. 3 u. 8 doch eben für das feminine Geschlecht des Redenden, und die Tradition hat somit in der That die Intention des Dichters wohl richtig bewahrt, wenn sie die Vâc (Âmbhṛīṇī) als Gottheit des Hymnus (freilich zugleich auch als Dichterin desselben!) aufführt <sup>2)</sup>. Und zwar ist damit ferner auch in der That wohl: „the active power“ — zwar nicht: „of Brahmâ“, wie Colebr. angiebt, d. i. des Mascul. brabmân, wohl aber: — „of Brahman“, des neutralen brâhman nämlich, gemeint <sup>3)</sup>. — „Die Gewässer, der Ocean“, den sie als ihre

<sup>1)</sup> „for the people I make war (on their foes)“ Colebr.

<sup>2)</sup> Nach Çâkh. çr. a. 6, 11, 11 wird der Hymnus beim Opfer eines der vâc geweihten Opferthieres (vâgdevatyasya) verwendet: nach Kauç. 10 zur ersten Darreichung von Nahrung an das neugeborene Kind, noch ehe es die Brust bekommt (als Mittel, dadurch seinen Geist zu wecken, medhâjananam).

<sup>3)</sup> Auf Grund jener Bezeichnung der Vâc als Âmbhṛīṇī die Gottheit des Hymnus direkt als: Donner (vgl. Nir. 11, 28) zu verstehen, ist schwerlich gerathen, wiewohl im Uebrigen natürlich, unbeschadet der Etymologie des Wortes ambhṛīṇī, die dunkel bleibt, die vâc Âmbhṛīṇī, wo sie in einem

Geburtsstätte nennt, ist das chaotische Urprincip, die Urmaterie, in welcher alles, was zur Entfaltung kommen soll, noch in gleicher Ununterschiedenheit in und neben einander ruht (s. oben pag. 2. 72. 74): sie selbst ist die erste Emanation daraus<sup>1)</sup>, die allem Uebrigen Halt und Leben giebt, und die auch „den Vater dieses“, des Weltalls nämlich, d. i. den prajāpati<sup>2)</sup>, den brahmān, in ihrem Haupte<sup>3)</sup> zeugt, aus ihrem Haupte hervorgehen läßt, womit offenbar seine rein geistige Entstehung versinnbildlicht werden soll. Sie bildet somit die Zwischenstufe zwischen dem Absoluten (brāhman, neutr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums in den Brāhmaṇa erscheint. — Im Johannes-Evangelium fehlt nun freilich die Urmaterie, an ihre Stelle tritt der *Θεός* selbst, aber —

---

Texte wirklich vorkommen sollte, jedenfalls eher mit dem Pat. Sekr.-W. als Donner, resp. als „Tochter der großen Kufe = Wolke“ zu verstehen sein wird, denn mit Euhemeros Goldstücker als „Tochter eines *ῥήκι* Ambhrīpa“ (I).  
 In der That ist die Entstehung des *brāhman* aus dem *prajāpati* (d. h. dem *prajāpati*)

dies bei Seite — bietet im Uebrigen obiger Hymnus in der That eine treffliche Parallele zu den Worten: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.*

Und in den Brâhmana-Stellen tritt die Analogie als eine noch schärfere hervor, insofern in ihren Legenden vielfach ebenfalls die Urmaterie (die âpas, das asat, das brâhman) ganz bei Seite tritt, prajâpati aber in völliger Selbstherrlichkeit als Schöpfer des Alls erscheint, die *vâc* resp. (nicht als seine Zeugerinn, sondern) als seine Genossinn, im Verein mit welcher, und durch welche er seine Schöpfung vollzieht. So Kâthak. 12, 5 (und 27, 1) prajâpatir vâ idam âsît, tasya vâg dvitîyâsît, tâm mithunam samabhavat, sâ garbham adhatta, sâ 'smâd apâkrâmat, samâh prajā asrijata, sâ prajâpatim eva punaḥ prâviṣat: Prajâpati war (all) dieses: die *vâc* war ihm als Zweite (Genossinn): ihr wohnte er fleischlich bei: sie empfing von ihm einen Keim: sie schritt von ihm weg: sie entließ (schuf) diese Geschöpfe: sie ging wieder ein in Prajâpati. — Oder Pañc. 20, 14, 2 prajâpatir vâ idam eka âsît, tasya vâg eva svam âsîd vâg dvitîyâ, sa aikshate: 'mâm eva vâcam visrijâ iyaṃ vâ idam sarvaṃ vibhavanty eśhyatîti, sa vâcam vyasrijata, se'dam sarvaṃ vibhavanty ait, so'r-dhvo'dâtanod yathâ'pâṃ dhârâ samtataivam. | Prajâpati war dieses einzig. Ihm war die *vâc* nur als eigenes, die *vâc* als Zweite. Er erschaute: ich will diese *vâc* entlassen, sie wird dieses Alles bewältigend wandeln. Er entließ die *vâc*. Sie wandelte dieses Alles bewältigend. Sie spannte sich aufwärts in die Höhe, wie eine feste Wasserwoge, also“.

— Als Prajâpati nach der Schöpfung müde war, richtete ihm die vâc Licht empor (ihn damit zu stärken): prajâpatiḥ prajā asṛijata, so 'tâmyat, tasmai vâg jyotir udagṛihāt | so 'bravît, ko me 'yam jyotir udagrahîd iti | svaiva te vâg ity abravît | tām abravîd: virâjam tvâ chandasām jyotish kṛitvâ yajântâ iti, Pañc. 10, 2, 1. — Er zeugte den Keim, mit dem er durch Nachsinnen schwanger war, mittelst der vâc<sup>1)</sup>, Pañc. 7, 6, 1 ff.: prajâpatir akâmayata: bahuh syâm prajāyeyeti, sa tûshnîm manasâ 'dhyâyat, tasya yan manasy âsît, tad bṛihat samabhavat | 2. sa âdîdhîta: garbhô vai me 'yam antar hitas, tam vâcâ prajanayâ iti | 3. sa vâcam vyasṛijata, sâ vâg rathantaram anvapadyata | ... | 5. tato bṛihad anuprâjâyata. 1. Prajâpati wünschte: „ich möchte viel sein, ich möchte (gebären) zeugen“. Er sann schweigend in seinem Geiste (manasâ). Was ihm im Geiste war, das wurde zum bṛihat (sâman). — 2. Er dachte nach: „der Keim, der mir im Innern ruht, ihn will ich durch

identificirt Pañcav. 21, 3, 1 (s. oben 5, 443). — Wenn es etwas Höheres giebt, als Prajâpati, ist es die vâc, sagten Einige, und opferten daher beim vâjapeya-Opfer von den siebzehn dem Prajâpati geweihten Thieren das eine, letzte, der vâc, um sich diese zu erringen (geneigt zu machen): der Verf. des Brâhmaṇa will davon aber nichts wissen, indem er meint, daß man die vâc schon ohnehin durch alle die vâc, welche in diesen Welten rede, sich zur Genüge ersiege Çatap. 5, 1, 3, 11. — „Die vâc ist der ṛishi Viçvakarman“, der Alles Machende, heißt es Çat. 8, 1, 2, 9 zu Vs. 13, 58 „denn durch die vâc ist alles dieses gemacht“, vâcâ hîdam sarvaṃ kṛitam. — „Durch die vâc gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen sie)“, Citat in der Nrisinhop. oben pag. 73. — „Dieses Alles ist vâc“ Çatap. 11, 1, 6, 18 (: sie ist resp. auch identisch mit indra, dem Sohne des prajâpati!).

Schon in den Sprüchen und Liedern des Veda erscheint die devî vâc vielfach göttlich verehrt, und neben andern Göttern als Gaben spendend u. dergl. Ein ihr als dergl. göttlicher Personification speciell zukommender Beiname ist sarasvatî, die strömende, unter direkter Beziehung auf den Redefluß, vgl. z. B. Vs. 9, 30. 10, 80. Nir. 11, 27–29. Doch tritt dabei dann das eigentlich kosmogonische Element der vâc noch ganz zurück, und erscheint sie vielmehr als Vertreterinn der Sprache überhaupt, als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, in welcher Beziehung von ihr ja auch überaus zahlreiche Legenden der Brâhmaṇa handeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach nun ist eben gerade dies der Punkt, aus welchem heraus sich die Vorstellung auch von

der kosmogonischen Bedeutung der *vâc* erst sekundär entwickelt hat. Wie der Sänger und Priester mit seinen Liede geistige Kräftigung und Erhebung der Götter sowohl wie der Menschen hervorruft, so wird, in äußerster Verherrlichung dessen, die *vâc* auch als Mittel betrachtet, mittelst dessen Prajâpati seine Schöpfungen vollzieht: ja sie ist in letzter Instanz, wie wir sahen, als die geistige Zeugerinn hie und da auch geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst<sup>1)</sup>, gestellt. Diese letztere Vorstellung ist nun zwar nicht allgemein durchgedrungen, jedoch hat sich ein Rest derselben, wie ich meine, auch noch in viel späteren Texten erhalten. Die hohe Stellung nämlich, welche in den Upanishad der heiligen Formel *om* zuge-theilt wird, die vollständige Identificirung desselben mit dem Absoluten, *brâhman* (neutr.), steht hiermit wohl in genetischer Beziehung, wie sich denn eine Reminiscenz dessen in einigen der betreffenden Stellen sogar auch noch direkt vorzufinden scheint, vgl. z. B. *ṛis. tâp. up.* 2, 8, 7. 11 (oben pag. 159—161).

Jedenfalls nun läßt sich die kosmogonische Stellung der *vâc* so, indem man sie nämlich als Höhepunkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während die gleiche Stellung des *lóγος* ohne Vorstufen erscheint, die uns das Entstehen derselben erklärlich machen.

---

<sup>1)</sup> Auch die (unsichtbare) Stimme, welche im *Çat.* 13, 6, 2, 13 dem Prajâpati belehrt, gehört wohl hieher, da sie als ein kosmisches für die Aufrechthaltung der richtigen Ordnung in der Welt sorgendes Princip erscheint, vgl. das hierüber in der *Ztschr. der D. M. G.* 18, 272 Bemerkte.

## 2. b h r û ṇ a, φ ρ ῦ ν ο ς.

Die Embryotödtung (bhrûṇahatyâ) repräsentirt wohl darum die äußerste Stufe aller Sündenschuld (s. oben pag. 117. 118), weil der Sohn zur Fortpflanzung des Geschlechtes nöthig ist, bei einem Embryo es aber zweifelhaft bleibt, welches Geschlechtes derselbe war, wie es im Kâth. 27, 9 ausdrücklich heißt: tasmâd garbhenâ 'vijnâtena bhrûṇahâ: „drum durch Tödtung einer (ihrem Geschlechte nach) unklaren Frucht wird man bhrûṇahan“. (Mädchen dürfen nach ihrer Geburt ausgesetzt werden ibid., Ts. 6, 5, 10, 3. Nir. 3, 4, aber nicht Knaben). Der Mörder eines bhrûṇa vernichtet also die Entwicklung eines das Geschlecht fortzusetzen bestimmten Keimes. Es ist nun hierbei auffallend, daß das Wort bhrûṇa, Fötus, eigentlich nur bei dieser Gelegenheit, wo es sich um die sündhafte Vernichtung eines dergl. handelt, vorzukommen scheint. Sollte dieser Umstand etwa mit folgenden Momenten zusammenhängen? Das griechische φρῦνος, φρύνη Kröte entspricht lautlich dem bhrûṇa (freilich neutrum!) vollständig; halten wir dazu lat. brūtus gefühllos, dumm, so scheint sich ein Mittelglied zu ergeben, welches die Bedeutungen Foetus und Kröte mit einander zu verbinden geeignet ist: vergl. die bei uns übliche Bezeichnung von Kindern als Kröte, dumme Kröte, resp. die analoge Bezeichnung derselben als Würmer, die sich in skr. kṛimilâ, Frau mit vielen Kindern, Würmern (Kuhn in s. Ztschr. 13, 187) wiederfindet, somit wohl bereits der Urzeit angehört haben wird. Die Kröten aber gelten noch jetzt dem Volksglauben in Tirol und Kärnthen als gefeit, weil in ihnen „arme Seelen drin sind“, s. Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. 1, 7—18 (1853) und in s. Buche „Sitten . . . des Tiroler Volkes“ (Innsbruck 1857) pag. 104, Wuttke deutscher Volks-Aberglaube (Hamb. 1860) pag. 220. Man darf sie nicht tödten, besonders nicht am Allerseelentage. Ueber die elbische Natur der Kröte s. noch Kuhn's Nachweise in den Westphäl. Sagen 2, 21. 22. Abgesehen von dem unheimlichen Wesen dieser Thiere nun, meine ich, liegt hiebei wohl eben eine alte Vermischung der obigen beiden Bedeutungen des Wortes bhrûṇa, Fötus und Kröte, vor, von denen die eine nur im Sanskrit sich erhielt, die andere nur im Griechischen, während die betreffende Gleichstel-



lung selbst an der Kröte haften blieb, resp. auch auf ihre anderen Namen übergang. Kuhn hat in s. Ztschr. 1, 200 den Namen *φρῦνος* mit unserm brune, braun (vgl. babbru) zusammengestellt, und es wäre wohl möglich, daß auch hierauf zu reflektiren, die braune Farbe resp. als die gefühllose, dumme, ausdruckslose zu betrachten wäre, wie sich ja weiß und gut, resp. schön, schwarz und böse, resp. häßlich, gegenseitig zu decken pflegen.

### 3. Göttinn ápvâ (Nigh. 4. 3. 5, 3).

Im Schlachtliede Rik 10, 103, 12 wird eine Göttinn ápvâ angerufen, die Glieder der Feinde zu ergreifen. Es ist dies die einzige Stelle, wo dieselbe vorkommt. Roth zu Nir. 9, 33 (pag. 132) meint, sie dürfte eine bestimmte Krankheit sein: ebenso im Pet. Wörtl. In der That erklärt auch Yaska (Nir. 6, 12) das Wort durch: Krankheit oder Furcht, weil ein von der ápvâ Ergriffener: *apaviyate*. Was er damit meint, erhellt nicht. Ich vermuthe, daß statt dessen: *apuvâyate* zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: weil er unrein wird, sich besudelt: vgl. Ta 6

# Indische Studien.

---

## Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

**DR. ALBRECHT WEBER.**

Professor o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Baiischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, der Asiatic Society of Bengal in Calcutta, der Bombay Branch Royal Asiatic Society und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, der Kaiserl. Académie des Inscriptions in Paris und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zehnter Band.



Leipzig:

**F. A. Brockhaus.**

—  
1868.



# Inhalt.

---

	Seite
1. Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brähmana und Sâtra. Vom Herausgeber . . . . .	1—160
2. Quittung. Vom Herausgeber . . . . .	160
3. Die Yogayâtrâ des Varâhamihira (Buch 1—8). Von H. Kern	161—212
4. Zur Frage über die nakshatra (nebst zwei Briefen Alexander v. Humboldt's). Vom Herausgeber . . . . .	213—258
5. Ueber den auf der Königl. Bibl. zu Berlin befindlichen Codex der Sûryaprajnapti (ms. or. oct. 155). Vom Herausgeber	254—316
6. Ein Atharvapariçishṭa über grahayuddha (Streit der Planeten). Vom Herausgeber . . . . .	317—320
7. Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals. Vom Herausgeber	321—396
8. Die Bhâshikavṛitti des Mahâsvâmin. Von Franz Kielhorn. Mit einem Anhang vom Herausgeber . . . . .	397—441
9. Zur Notiznahme. Vom Herausgeber . . . . .	441—442
10. Berichtigungen und Nachträge zu Band IX und X. Vom Herausgeber . . . . .	443—445
11. Index zu Band IX und X. Vom Herausgeber . . . . .	446—489
12. Weitere Nachträge zu Band X. Vom Herausgeber . . . . .	489—490

---



## Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brâhmaṇa und Sûtra.

---

J. Muir hat in seiner neuesten Abhandlung „on the relations of the priests to the other classes of Indian Society in the Vedic age“ (im Journal of the R. As. Soc. of Great Britain and Ireland. New Ser. vol. II) die verschiedenen Daten der Art, welche sich in der Riksamhitâ zerstreut finden<sup>1)</sup>, in trefflicher Weise gruppiert. Wenn sich daraus mit voller Sicherheit ergibt, daß der Priesterstand in den Liedern des Rik bereits eine hochangesehene Stellung einnimmt und in mehreren Stellen auch bereits als „a regular profession“ erscheint, so ist doch andererseits von einer festen Geschlossenheit desselben, oder gar von den hierarchischen Vorrechten, welche ihm später zukommen, darin noch nicht die Rede<sup>2)</sup>. Ganz anders stellt sich das Bild, wenn wir auf die zweite Periode der vedi-

---

<sup>1)</sup> Die interessante Stelle Rik 5, 25, 5 „Agni giebt dem Freigebigen einen hochberühmten, sehr frommen (tuvi brahmâṇam) trefflichen, unübertroffenen, das Ohr der Herren (Mächtigen) gewinnenden (çrâvayatpatim) Sohn“ fehlt bei Muir wohl nur zufällig. çrâvayatpatim darin ist schwerlich mit: „meinen Herrn sich gehorsam, unterwürfig machend“ zu übersetzen, sondern eben wohl in der obigen Weise aufzufassen: nach Sâyana bedeutet es: „seine Herren, d. i. seine Manen, berühmt machend.“

<sup>2)</sup> s. p. 21 ff. 38 ff. 42 ff. des Separatabdruckes.

schen Zeit, auf die der Brâhmana und Sûtra, hinblicken<sup>1)</sup>. Hier ist aus dem Priesterstande nämlich eine Priesterkaste geworden, das Kastenwesen überhaupt zu voller Blüthe entwickelt, und es treten uns hier nahezu bereits dieselben Verhältnisse entgegen, welche, idealistisch kodificirt uns in Manu's Gesetzbuch vorliegen<sup>2)</sup>. Noch indessen ist nicht Alles fest geschlossen, und es lassen sich auch hier noch Spuren der früheren laxeren Ordnung auffinden. Eine Zusammenstellung der hergehörigen Data habe ich im Folgenden versucht<sup>3)</sup>.

Ich bitte indess dieselbe nur als das zu nehmen, wofür sie sich ausgiebt, nämlich eben als: *Collectanea*. Es handelt sich hier ja nicht um einen einzelnen Text, wie bei der Riksamhitâ, die, obschon umfangreich genug, dem doch immerhin einen gewissen Abschluß bietet, sondern um zahlreiche Texte von ähnlichem Umfang. Die nachstehenden Mittheilungen machen somit keine Ansprüche darauf, den Gegenstand, den sie betreffen, irgendwie erschöpfen zu wollen, sondern bieten nur einen Rahmen, in den sich andere dergleichen Angaben leicht werden einfügen lassen. Es sind nur Bausteine zu einer künftigen gegliederten Darstellung. — Bei der Beurtheilung der in ihnen gebotenen Daten ist übrigens vor Allem theils die nach Ort und Zeit verschiedene Abfassung der einzelnen Texte, theils die innerhalb eines jeden Veda unbedingt chronolo-

---

<sup>1)</sup> Ueber „the greater development which the Brahmanical pretensions had received“ zur Zeit der Atharvasamhitâ, s. Muir a. a. O. p. 15. 24. 25. 44 ff.

<sup>2)</sup> vgl. hierüber, wie über die Stellung der Kasten im Epos etc. insbesondere den ersten Band von Muir's sanscrit texts, so wie M. Duncker's Geschichte des Alterthums Bd. 2., Wuttke Geschichte des Heidenthums vol. II.

<sup>3)</sup> vgl. Monatsberichte der bies. K. Acad. der Wiss. 1865. p. 134. 337.

nische Abstufung der drei Gruppen brâhmaṇa, çrautasûtra und grihyasûtra, so wie innerhalb des Çatapatha Brâhmaṇa. B. auch die chronologische Differenz der einzelnen Theile s. Akad. Vorles. über ind. Lit.-G. p. 114. 115), stets im Auge zu behalten.

In Ermangelung eines sonstigen festen Eintheilungsprincipes habe ich hier zunächst diejenigen Stellen zusammengruppirt, welche sich zugleich auf alle vier Kasten beziehen: darauf diejenigen folgen lassen, welche nur von den drei oberen Kasten handeln: sodann die, welche bloss das gegenseitige Verhältniß der beiden höchsten Klassen betreffen: und endlich diejenigen, welche nur die oberste Kaste zum Gegenstande haben.

Und in gleicher Weise sollen sich dann auch die weiteren Angaben vertheilen, zunächst diejenigen folgen, welche die zweite Kaste theils für sich selbst, theils in ihrem Verhältniß zu den unteren Kasten betreffen: sodann die Stellen, welche die dritte Kaste theils für sich theils in ihren Beziehungen zur vierten Kaste behandeln: darauf die Angaben über die vierte Kaste: endlich diejenigen Stellen, die sich auf die Mischkasten etc. beziehen. Es werden zwar allerdings bei einer solchen Anordnung manche Wiederholungen nicht zu vermeiden sein, immerhin aber bleibt sie doch diejenige, welche die rascheste Uebersicht gestattet. Innerhalb der einzelnen Abschnitte wieder ist die Vertheilung des Stoffes nur zum Theil nach dem Inhalte selbst sich regelnd — so habe ich zunächst die allgemeineren Angaben vorangestellt, die specielleren hinterrein folgen lassen —, zum guten Theil indeß aller Regel spottend. Mehrfache Widersprüche zwischen einzelnen An-



gaben erklären sich entweder daraus, daß die Gelegenheiten, bei denen dieselben gemacht werden, ihrerseits variieren (so wird bei einer für einen kshatriya bestimmten Ceremonie die Hoheit des kshatram, bei einer ausschließlich für Brâhmanen bestimmten dagegen die des brahman hervorgehoben), oder aus wirklichen Differenzen in der Anschauung, resp. wohl eben auch in Zeit und Ort.

## I. Die vier Kasten.

An Stelle der alten Gegenüberstellung von ârya und dâsa<sup>1)</sup> tritt in dieser Periode die von ârya und çûdra<sup>2)</sup>. Unter ârya sind die drei oberen Kasten zu verstehen: ârya eva brâhmaṇo vâ kshatriyo vâ vaiçyo vâ Çatap. Br. 4, 1, 6 Kânva (Muir a. a. O. p. 25). Und zwar wird der ârya varṇa<sup>3)</sup> dem çûdra gegenübergestellt Kâth. 34, 1. Pañc. 5, 5, 17, resp. in der Parallelstelle im TBr. (1, 2, 6, 7) der brâhmaṇo varṇaḥ, der als daivya göttlich, während der çûdra als asurya asurisch, bezeichnet wird. Die in diesen letztgenannten drei Stellen, resp. den dazu ebenfalls noch gehörigen Parallelstellen Ts. 7, 5, 9, 3. Kâty. 13, 3, 7. 8. Lâty 4, 1, 1. Çânkh. 17, 6, 2<sup>4)</sup> behandelte Ceremonie ist im Uebrigen von ho-

<sup>1)</sup> s. Pet. W. unter ârya, und vgl. noch: asya made jaritar indra ud âryam varṇam atirad ava dâsam varṇam ahan Çânkh. 8, 25, 6 (in einer nivida).

<sup>2)</sup> vgl. tayâ 'haṇi sarvam paçyâmi yaç ca çûdra utâryaḥ Ath. 4, 20, 4. 8 (wo der Padapâṭha beide Male uta âryaḥ hat).

<sup>3)</sup> Zu varṇa vgl. catvâro varṇâḥ Çat. 5, 5, 4. 9. 6, 4, 4, 13: — çandra varṇa 6, 4, 4, 9. 14, 4, 2, 25. Ait. Br. 8, 4: — tisro brâhmaṇasya varṇânupûrveyeṇa Pâr. 1, 4: — savarṇopâyin Kâty. 18, 6, 27: — sa (varṇaḥ) trayâṇâm varṇânâm Çânkh. 1, 1, 8: — indro . . . asuryam varṇam abhidâsantam apâhan Ait. Br. 6, 36. In asuryam vâ etasmâd varṇam kṛitrâ . . . prajāḥ paçavo 'pakraṁanti Pañc. 9, 10, 2 liegt eine andere Bedeutung vor.

<sup>4)</sup> Hier wird übrigens die ganze Ceremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen“ bezeichnet, vgl. Z. der D. M. G. 18, 269.

dem Interesse (s. diese Stud. 1, 60. 3, 477). Es führen nämlich an dem vorletzten, mahâvratam genannten Tage der gavâmsyana-Feier (s. Naksh. 2, 282) zwei Mitglieder beider Volkstämme, der çûdra wie der ârya (çûdrâryau), einen symbolischen Kampf auf. Sie zerren an einem runden, weissen Stöck Leder, welches die Sonne repräsentirt (Kâth. Pañc.), um die sich Götter und asura streiten. Natürlich siegt der ârya, als Repräsentant der Götter. Wenn es hierbei in dem Compositum çûdrâryau zunächst unklar bleibt, wie dasselbe zu trennen, ob çûdra-âryau oder çûdra-aryau, so ist zu bemerken, daß die älteren und resp. die Yajus-Texte entschieden für die erstere Auffassung sprechen. Das Kâth. hat ausdrücklich: antarvedy âryas syâd, bahirvedi çûdraç (çvetam carma parimaṇḍalam syâd âdityasya rûpam): ebenso Kâty: jayaty âryaḥ (Schol. traivarṇikah), während das TBr. gar geradezu einem brâhmaṇa den Kampf überträgt (:in Ts. fehlt die Bezeichnung der beiden Ringenden gänzlich: es heisst daselbst nur: ârdre carman vyâyachete). Im Pañc. Br. ist nur vom ârya varṇa die Rede. Es ist somit jedenfalls auffällig, daß das Anupadasûtra 7, 10 in seiner Erklärung des Pañc. das dortige çûdrâryau durch: viçaye çûdra vaiçyâv ity adhvaryûṇâm erklärt, während die adhvaryavas d.i. die Yajus-Texte, wenigstens eben die uns vorliegenden, ja gerade nichts hiervon haben. Lâtyâyana ist der Einzige, der ausdrücklich einem ârya d. i. vaiçya die Handlung überträgt, und nur in dessen Ermangelung einen andern ârya dafür eintreten läßt: aryâbhâve yaḥ kaç câ "ryo varṇaḥ.

Hie und da erscheint übrigens dem çûdra gegenüber statt ârya auch wirklich diese Form ârya selbst (s. Pet. W. s. v.), welche im Uebrigen eben in der Regel nur den

vaiçya bezeichnet<sup>1)</sup>. So ist in Vs. 23, 30. 31. Ts. 7, 4, 1, 1, Kāth. Açv. 4, 7, wo die Buhlschaft zwischen einer çādrā und einem ārya, resp. einem çādra und einer āryā verpönt wird, doch schwerlich bloß an die vaiçya zu denken, wie dies im Çatap. Br. 13, 2, 9, 8 bei Erklärung des ersten Verses allerdings geschieht, und wie auch das Yajur-Ritual selbst denselben wohl auffaßt, wenn es die beiden Verse speciell dem kshattar und der pālāgālī, also Mitgliedern unreiner Kasten, zuweist<sup>2)</sup>. Im Rik-Ritual indessen werden beide Verse dem adhvaryu und der parivṛiktā (d. i. der sohnlosen, daher verstossenen Gemahlin des Königs) zugetheilt Çāṅkh. 16, 4, 4. 9, und liegt somit keine Beschränkung der angegebenen Art vor (bei Açval. 10, 8. Lāty. 9, 10, 3ff. werden beide Verse nicht erwähnt).

Ebenso wird wohl auch in der Poenitentialformel: yāchūdré yād ārye yād énaç cakṛimā vayām Vs. 20, 1, Kāth. 38, 5 ārye schwerlich bloß in dem Sinne von vaiçya gefaßt werden können.

Wenn man die agnihotrī-Kuh durch einen Andern melken läßt, darf man dies doch durch keinen çādra thun lassen<sup>3)</sup>: auch muß der Milchkübel von einem ārya gefertigt sein Kāty. 4, 14, 1 (sthālyām āryakṛityām, vgl. Pāṇ. 4, 1, 30. diese Stud. 5, 59).

Yāska (Nir. 2, 2) stellt die ārya den Kamboja gegenüber: beide sprächen im Wesentlichen dieselbe Sprache, nur mit Verschiedenheiten des Sprachgebrauches, so daß

<sup>1)</sup> s. im Verlauf, und Pāṇ. 3, 1, 103. Nach Mahīdh. zu Vs. 26, 3 bedeutet ārya den vaiçya, āryā den Herrn (svāmin).

<sup>2)</sup> Der kshattar ist der Kämmerer des Königs, nach dem Schol. zu Kāty. 15, 8, 9 kshatriyāyām çādrā jātāḥ: die pālāgālī ist die vierte Gemahlin des Königs, Tochter des pālāgala d. i. des dūta, des letzten seiner acht speciellen Hofbeamten (Çat. 5, 8, 1, 5—11).

<sup>3)</sup> Ebenso Kāth. 31, 2 agnihotram eva çādrā na duhyāt.

**Kamboja z. B.  $\gamma\kappa\upsilon$  als Verbum finitum nach der ersten Classe verwenden, während die  $\acute{\alpha}\rho\gamma\alpha$  davon nur die Ableitung  $\varsigma\alpha\upsilon\alpha$  (worin ich das Neutrum  $\varsigma\alpha\upsilon\alpha$ , nicht den Nom. von  $\varsigma\alpha\upsilon\alpha$  erkenne) gebrauchen. Vgl. das hierüber von mir in meinen Vorles. über Lit.-Gesch. p. 169 (erschienen Juli 1852) und danach von M. Müller in der Z. der D. M. G. 7, 373 (datirt vom 6. Dec. 1852) Bemerkto. Und s. auch diese Stud. 4, 378—9. Unter den Kamboja sind hier wohl die zarathustrischen Baktrer, das Volk des Avesta, zu verstehen, vgl. Lit. Central-Blatt 1864 nro. 14 p. 323.**

Die, wie mir scheint, älteste Darstellung der Entstehung der Kasten bietet die kuriose Schöpfungstabelle, welche das Yajus-Ritual des agnicayana in den Sprüchen, die zur Begleitung der 17 „sṛiṣṭi“ genannten ishtakâ dienen, aufführt, s. Ts. 4, 3, 10, 1 — 3. Kâth. 17, 4. Vs. 14, 28 — 30 (vgl. Çatap. 8, 4, 3, 1 ff.). Hier erscheint als erste Schöpfungsstufe das brahman, d. i. die Brahmanen, unter Oberherrschaft des brahmanaspati: nach fünf weiteren Stufen folgt das kshatram, die Kriegerkaste, unter Oberherrschaft des indra, darauf die Thiere unter der des brihaspati, sodann çûdrârya, die çûdra und die ârya (padapâṭha) d. i. vaiçya') unter der von Tag und Nacht, worauf dann noch sechs weitere Stufen folgen.

Eine zweite Darstellung, die sich im Wesentlichen an den bekannten Vers des parabolischen K. 11, 24, 22 23,

<sup>1</sup>, So ist das Wort hier zu verstehen nicht so wie vor W steht bei geschichte als jetzt aufzukommen. — Warum steht es hier nicht ganz vorne, warum es resp. nicht unmittelbar vorher? Weilt nicht auch ein anderer Teil rang der gätra für unternen stufe ausgezeichnet sein sollte wenn wirklich nicht die Rede von vgl. Tajanov pag 261 vollständig ist. Vor fast 70 Jahren wurde Abkürzung oder wenigstens abgekürzt gehabt um doppelte Worte aus cūdrarvas zu vermeiden.

hiez u Muir a. a. O. p. 26, so wie meine Abh. über die Vajrasūci in den Abh. der Kön. Academie der W. 1859 p. 215 und diese Stud. 9, 7 — anschliesst, liegt Ts. 7, 1, 1. 4. 5. Pañc. 6, 1, 6—11 vor. Und zwar findet darin eine Aufzählung verschiedener, den einzelnen Kasten speciell koordinirt gedachter Gegenstände des Rituals, der betreffenden stoma, Götter, Metra, sāman, und (Opfer-) Thiere nämlich, statt, wie dies in ähnlicher Weise auch sonst noch mehrfach in den Brāhmaṇa geschieht, sei es für alle Kasten, sei es für einzelne derselben, vgl. Ts. 2, 5, 10, 1. 2. 4, 3, 3, 1. 9, 1. Kāth. 17, 4 (39, 7). Vs. 10, 10 ff. 14, 2. Çatap. 8, 4, 2, 3—5. Ait. Br. 7, 23. 24. 8, 4. Die Darstellung selbst lautet wie folgt. Als prajāpati den Wunsch zu zeugen hegte (prajāyeyeti), entliefs er (niramimta) aus seinem Munde den brāhmaṇa, nebst<sup>1)</sup> dem trivṛit (stoma), dem agni, der gāyatrī, dem rathantaram sāma<sup>2)</sup>, dem Ziegenbock (aja): darum (Ts.) sind diese voranstehend mukhyāḥ, — an Brust und beiden Armen den rājanya, nebst dem

Rofs<sup>1)</sup>: darum (Ts.) sind beide, Rofs und çûdra zu den Wesen (auf deren Geheiß) herbeikommend bhûtasamkrâminau, und von ihren Füßen lebend pâdâv upajîvataḥ. Das Entstehen einer Gottheit wird beim çûdra hiebei nicht mit erwähnt, darum ist er nicht fähig zum Opfer: yajnê 'navakliptaḥ, ná hí devatâ anv âsrijyata. Das Pañc. Br. fügt hinzu, daß in Folge dieser Entstehungsweise der br. sein Werk mit dem Munde verrichte, der rājanya mit den Armen: der vaiçya geht nicht unter (na kshîyate), wie sehr er auch vom br. und kshatriya verzehrt d. i. ausgebeutet wird (adya-mānaḥ, ādyah), denn er ist aus dem Mittelkörper, in welchem die Zeugungskraft ruht, geschaffen: der çûdra ist, wie viel Vieh er auch haben mag, doch ayajniya, denn er ist videvaḥ, na hí tam kâ cana devatâ'nvasrijyata: auch kommt er nicht über das Fußwaschen hinaus pâdâvanejyam (traivarnikânām pâdaprakshâlanarûpam karma) nâ'tivardhate, d. i. er ist zu stetem Gehorsam den andern drei Kasten gegenüber verpflichtet, denn er stammt vom Fuße.

Eine dritte Darstellung der Entstehung der Kasten enthält das Çatap. 14, 4, 2, 23—27. Danach war das brahman, d. i. hier die an der Stelle des Priesterstandes stehende Gottheit, Anfangs allein. Aber allein seiend gedieh es nicht; da entließ es aus sich das kshatram, nämlich die kshatra unter den Göttern: indra, varuṇa, soma, rudra, parjanya, yama, mṛityu, içâna; darum giebt es nichts höheres als das kshatram; darum sitzt der brâhmaṇa beim rājasya unterwürfig unter dem kshatriya. Doch aber ist das

---

<sup>1)</sup> Eine andere Vertheilung der Thiere hat das Çatap. 6, 4, 4, 12. Danach gehört das Pferd dem kshatram, der Esel dem vaiçya und çûdra, der Ziegenbock dem brâhmaṇa. Das Pferd ist kshatram, die übrigen Thiere sind viç ibid. 13, 2, 2, 15. 17.

brahman die Quelle (yoni) des kshatram, und wenn ein König noch so hoch steigt, schliesslich wendet er sich doch wieder an das brahman (upaniṣrayati). — Aber auch so gedieh das brahman nicht; da schuf es die viç, nämlich die in Schaaren erscheinenden Göttergeschlechter, die vasu, rudra, âditya, viçve devàs und marut. — Aber auch so gedieh das br. nicht; da schuf es den çaudra varṇa, nämlich den Pûshan, der mit der Erde gleichzusetzen und alles nährt, was es irgend giebt. — Und als das br. auch so nicht gedieh, schuf es den dharma, das über Allem erhabene Gesetz, welches den vier Kasten ihre Pflichten vorschreibt. — Hier ist somit der letzten Kaste auch ihr vollberechtigter Platz angewiesen; sie wird hier ebenso wie die andern drei als direkt aus dem brahman (nicht aus dessen Füßen) hervorgegangen bezeichnet, und auch eine Gottheit, der Alles ernährende Pûshan (resp. die Erde), als ihr göttliches Prototyp hingestellt.

Schwarz (krishna) ist die Farbe der çâdra, gelb (pîta)

was offenbar von wirklicher Hautfarbe zu verstehen ist und daher nicht wenig befremdet, s. Vajrasûci p. 215 n.

Die drei andern purusha, auſser dem rājanya, d. i. also brāhmaṇa vaiçya und çûdra macht er (der Priester, hierdurch) dem rājanya folgend (anukân) Ts. 2, 5, 10, 1.

Hinter kshatriya oder brāhmaṇa, der vorangeht, gehen je die andern drei varṇa hinterdrein: sie Beide aber nie hinter vaiçya oder çûdra Çatap. 6, 4, 4, 13.

Die Götter sprechen nur mit dem brāhmaṇa, dem rājanya, dem vaiçya, nicht mit dem çûdra: daher darf auch der zum Opfer sich Anschickende (dikshita) nicht mit einem ç. reden, sondern muß, was er ihm zu sagen hat, durch einen Dritten ihm sagen lassen Çat. 3, 1, 1, 10 (auch in der Kânva-Schule Muir a. a. O. p. 25). Âpastamba führt dies (s. Schol. zu Kâty. 7, 5, 7) indeſs nur als die Ansicht des Vâjaseaneyakam an, während das Çâtyâyanakam es freistelle mit einem çûdra zu reden, falls der Betreffende (es ist nicht klar, ob der dikshita oder der çûdra) pâpena karmaṇâ 'bhirakshitaḥ (auch dies ist mir nicht recht klar, ob: in Bezug auf böses Werk behütet?) sei. Aber auch Âçval. 12, 8, 7 ist es zum Wenigsten den Genossen an einem sattra-Opfer untersagt, dabei mit einem Nicht-Arier zu reden.

Es darf ferner nicht ein Jeder den verhüllten Schuppen (çâlâ oder vimitam) auf dem Opferplatz (devayajanam) betreten: sondern nur ein brāhmaṇa, rājanya oder vaiçya, denn nur diese sind opferrein (yajniyâḥ) Çat. 3, 1, 1, 9: (nur sie legen das heilige Feuer an, nur sie werden zum Studium der heiligen Texte zugelassen, upanîta, schol. zu) Kâty. 1, 1, 6. Çânkh. 1, 1, 2. 3 (yajnaṃ vyākhyâsyâmaḥ, sa trayânâṃ varṇânâṃ, brāhmaṇa-kshatriyayor vaiçyasya ca).



Nur die brâhmaṇa sind hutâd, dürfen Geopfertes verzehren, dagegen rājanya, vaiçya und çûdra sind abutâd, dürfen es nicht Ait. Br. 7, 19.

Vier Kasten (varṇâḥ) giebt es: brâhmaṇa, rājanya, vaiçya, çûdra: unter ihnen keiner, der soma ausspeit. Sollte Einer darunter sein, der es thäte, nun so giebt es auch eine Sühne dafür (die caraka-sautrâmanî) Çatap. 5, 4, 4. Hier ist somit die Möglichkeit, daß ein rājanya, ein vaiçya, ja sogar ein çûdra soma genießt, offen gelassen; und nur die Feier der sautrâmanî als Sühne dafür gefordert!

Mit ehi „komm herbei“ ruft man den brâhmaṇa heran, mit âgacha „komm her“ oder âdrava „lauf her“ den vaiçya und den rājanyabandhu, mit âdhâva „eile herzu“ den çûdra<sup>1)</sup> Çatap. 1, 1, 4, 12. Der schol. zu Kâty. 1, 1, 6 p. 9, 11 bemerkt, daß diese und ähnliche Stellen, welche auf eine Anwesenheit von çûdrâs beim Opfer schließen lassen, von dem rathakâra, Wagner zu verstehen seien, der nach einer Stelle in der çruti, welcher sich auch Kâty. 1, 1, 9 selbst anschließt, zur Anlegung des heiligen Feuers, und zwar wie die vaiçya in der Regenzeit, berechtigt ist. Die mütterliche Großmutter, mâtâmahî, des r. sei eine çûdra-Frau<sup>2)</sup>, daher er selbst als çûdra bezeichnet werde. Diese Restriktion ist aber jedenfalls wohl nur eine sekundäre.

Vgl. hiezu TBr. 1, 1, 4, 8, wo verschiedene Sprüche für das âdhânam des Feuers angegeben werden, zunächst nämlich ein Spruch, mit welchem dasselbe für die Bhṛigv-aṅgirasas zu geschehen hat, sodann einer für die übrigen

<sup>1)</sup> Ueber verschiedene Anrede der vier Kasten, wenn sie zur Zeugnisablegung aufgefordert werden, s. Mann 8, 88 (und 118). — S. noch Zeitschr. der D. Morg. Ges. 4, 301—2.

<sup>2)</sup> Die Tochter einer çûdrâ von einem vaiçyâ heißt karaṇi, der Sohn einer vaiçyâ von einem kshatriya mâtishya; und rathakâra ist der Sohn einer karaṇi und eines mâtishya s. Yâjn. 1, 95. 92. schol. Kâty. 4, 9, 5.

brâhmanyah prajâs; es folgen die Sprüche für einen König, einen rājanya, einen vaiçya und für einen rathakâra<sup>1)</sup>. S. Kâty. 4, 7, 5—7. 9, 1—5. Âpastamba im schol. zu Kâty. 4, 9, 1. Bei Âçval. 2, 1, 13 steht neben vaiçya noch upakrushta, nach dem schol. ein vaiçya, der vom Zimmern (taksha-karma) lebt.

Nach Kâty. 1, 1, 13 und der im schol. daselbst citirten çruti erscheint sogar ein Nishâdasthapati, Dorfschulze<sup>2)</sup> der Nishâda, d. i. der eingewohnten Ureinwohner (s. diese Stud. 9, 340), bei einer bestimmten Ceremonie, der Darbringung nämlich eines an rudra gerichteten gâvedhuka<sup>3)</sup> caru, direkt als Opferer: etayâ (ishtyâ) nishâdasthapatiṃ yâjayet. Und zwar ist nach dem schol. das Wort nicht als tatpuruṣa (shasht̥h̥isamâsa) sondern als karmadhâraya aufzufassen, somit darunter ein sthapati gemeint, der wirklich selbst Nishâda ist: wofür denn auch die angegebene dakshinâ, nämlich entweder kûṭam — schol. kṛitrimam pittalâdi, Glockengut, Messing? vgl. aber âçvatthâni kûṭâni Kauç. 16, wo unter kûṭa offenbar ein Gerâth gemeint ist: ob etwa Fallstricke? — oder ein einäugiger Esel spreche, da das kûṭam nur den Nishâda diene (upakâarakam, resp. von ihnen gebraucht werde), nicht den ârya. — Auf Anlegung der heiligen Feuer durch den Nishâdasthapati sei indeß hieraus nicht zu schließen, vielmehr das Opfer desselben nur laukike 'gnau zu vollziehen, ähnlich wie das Eselopfer eines avakîrṇin (der sein Keuschheitsgelübde gebrochen hat).

<sup>1)</sup> rathakârah anulomajah samkîrṇajâtiḥ, tasya vibhavo devatâ schol. p. 81 (ed. Rāj. Lâla Mitra). — S. noch M. Müller in Z. der D. M. G. IX, XLIII—IV.

<sup>2)</sup> mahatâm jalajânâṃ tṛipânâṃ çvetâni phalâni schol. Kâty. 15, 1, 28. ârapyâ godhûmâḥ schol. Çat. 9, 1, 1, 8.

<sup>3)</sup> sthapatir grâmeçvaraḥ schol. zu Kâty. 15, 7, 12. sthapâti bedeutet eigentlich wohl dharmasthâpaka Richter: s. Kâty. 22, 5, 28. 29. 11, 11. Lâty. 8, 7, 11. Pañc. 17, 11, 6. 7. 24, 18, 2 (bei den vrâtya). Çatap. 12, 8, 1, 17. 9, 8, 1. 8. 5. 18.

Nach Ait. Br. 7, 29 ist der brâhmaṇa: âdâyi âpâyi âvâsâyi yathâkâmaprayâpyah d. i. Gaben nehmend, trinklustig, (überall) einkehrend<sup>1)</sup>, nach Belieben sich aufmachend<sup>2)</sup>; des kshatriya Charakteristika werden übergangen, da der Zusammenhang dies mit sich bringt; der vaiçya ist: anyasya balikṛid anyasyâ"dyo yathâkâmajyeyah, den Andern (beiden Kasten) tributpflichtig, ihnen unterworfen (wörtlich: für sie zu essen) und nach Belieben auszunutzen; der çûdra ist: anyasya preshyah kâmotthâpyo yathâkâmavadhyah, in der Andern Diener, nach Belieben hinauszuwerfen und zu tödten.

Das çmaçânam, der tumulus für die Gebeine eines rite verbrannten Leichnams, hat für den kshatriya die Höhe eines Mannes mit aufgerichteten Armen, für den brâhmaṇa reicht er bis zum Munde (für ein Weib bis zum cunnus), für einen vaiçya bis zu den Schenkeln, für einen çûdra bis zu den Knien, denn je in diesen verschiedenen Körpertheilen ruht die Kraft eines Jeden der Genannten Çatap. 13, 8, 8, 11. Kâty. 21, 4, 12—17<sup>3)</sup>. Die schol. sind hierbei in Verlegenheit, da ja der çûdra denn doch gar nicht rite verbrannt werden kann. Sie helfen sich theils damit, daß darunter (s. oben) der rathakâra, als Tochtersohn (resp. Tochter-Enkel) eines çûdra zu verstehen sei, oder meinen (so Harisvâmin, nach Yâjñikadeva), daß die Angabe über den çûdra nur beiläufig, parimâṇaprasaṅgât, angeführt sei.

<sup>1)</sup> âvasâyi für avasâyi (â/ sâ + ava). Anders Pet. W. und Haug: hungry of eating food.

<sup>2)</sup> ? ready to roam about everywhere according to their pleasure, Haug. prayâpyah als Causativum in reflexiver Bedeutung? sonst hiesse es: nach Belieben wegzuschicken, was nicht paßte.

<sup>3)</sup> Kâty. hat für den kshatriya die obige Angabe nur als zweite Eventualität: voran stellt er die Höhe bis zur Brust. Offenbar ist dies eine sekundäre Bestimmung: man wollte nicht, daß der tumulus des ksh. höher sei, als der eines brâhmaṇa.

Ein brâhmana wäscht seinem Gaste zuerst den rechten Fuß, ein çûdra<sup>1)</sup> den linken Âçval g. 1, 2, 11, 12 (bei den beiden andern Kasten ist die Reihenfolge beliebig). Bei Pâr. 1, 3 lautet die Vorschrift dahin, daß man einem Gaste, der br. ist, zuerst den rechten Fuß wäscht, einem andern<sup>2)</sup> den linken.

Je ein Mitglied der vier Kasten ist beim purushamedha als Opferthier zu nehmen, und zwar ein brâhmana dem brahman, ein kshatriya dem kshatram, ein vaiçya den Winden, ein çûdra dem Leide (tapas) zu weihen Va. 30, 5. Çat. 13, 6, 2, 10. Kâty. 21, 1, 7, 12 (sie sind nach geschehener Weihe freizulassen). Vgl. hierüber zunächst noch Z. der D. Morg. Ges. 18, 271. 276 ff.

Wer (beim râjasthya) alle Nahrung (sarvâny annâni) und alle Mannen (sarvân purushân) sich zu eigen machen will, giebt einem brahman Gold, damit erkaufte er sich Glanz, tejas, — einem râjanya einen Bogen mit drei Pfeilen (tisri-dhanvam), damit erkaufte er sich Kraft (ojas), — einem vaiçya einen Viehstachel (? âshtrâm, s. Pet. W. unter ashtrâ), damit erkaufte er Gedeihen (pushti), — und einem çûdra einen Topf Bohnen (mâshakamaṇḍalum), damit erkaufte er Leben (âyus) Kâth. 37, 1.

„Mach uns Licht (Beliebtheit) bei den brâhmana, den râjan, den viçya<sup>3)</sup> und çûdra“ betet der ein Feuer Schichtende: brâhmaṇeshu rucam râjasu naḥ kṛidhi | rucam viçyeshu çûdreshu, mayi dhehi rucâ rucam Ts. 5, 7, 6, 4. Kâth. 40, 13. Vs. 18, 48. Aehnlich Ath. 19, 32, 8 „mach mich

<sup>1)</sup> Hieraus erhellt, daß auch ein çûdra Mitglieder der oberen Kasten gastlich aufnehmen durfte. Das Waschen ihrer Füße war ja nach Pâr. 6, 1, 11 sogar seine ganz specielle Pflicht (s. oben p. 9).

<sup>2)</sup> Sind hierbei auch çûdra zu verstehen??

<sup>3)</sup> Aeltere Form für vaiçya.

lieb, o Gras! brahmarâjanyâbhyâm çûdrâya câ'ryaya ca". Ebenso Vs. 26, 2 und Ath. 19, 62, 1 priyam mâ kur deveshu (d. i. bei den brâhmaṇa s. u.) priyam râjasu mâ kridhi uta çûdra utârye....<sup>1)</sup>

Durch Annahme eines râjan als Theilnehmer (? aṅga-bhuvâ, d. i. durch Gewährung eines Antheils an der Beute?) schlägt man (ghnanti) einen râjan: ebenso durch einen vaiçya einen (feindlichen) v., durch einen çûdra einen (feindlichen) çûdra Ts. 6, 4, 8, 8. Wohl eine der ältesten Formen der Maxime: divide et impera!

Statt des çûdra werden bei Gelegenheit des viçvajit ekâha die Nishâda (s. oben p. 13) genannt. Wer damit opfern will, hat drei Nächte (Tage) bei ihnen zu weilen, naishâde Çânkh. Br. 25, 15, nishâdeshu Pañcav. 16, 6, 7, was bei Lâty. 8, 2, 9 durch „zur Seite ihres Dorfes, pārçvato Nishâdagrâmasya“ erklärt wird: er darf bei ihnen auch jegliche Speise essen, die die Erde bietet<sup>2)</sup>. Die folgenden je drei Tage weilt er nach dem Çânkh. Br.<sup>3)</sup> bei einem vaiçya, einem kshatriya, einem demselben gotra entstammten brâhmaṇa. Der Zweck hierbei ist der, sämtliches annâdyam sich zu eigen zu machen (zu ersiegen).

<sup>1)</sup> Im Pet. Wört. unter ârya und Arya sind diese beiden Stellen irrig auf ârya bezogen, während sie offenbar nur von den vaiçya verstanden werden können (vgl. Muir p. 25 n., der padapâṭha fehlt mir leider). Warum steht aber çûdra hier vor ârya? etwa auf Grund der sonstigen, solennen Gegenüberstellung von çûdra und ârya, wo çûdra ebenfalls voran steht? S. noch oben pag. 7.

<sup>2)</sup> Nach Lâty. und Kâty. indeß nur von ihrer Waldspeise, naivâraṇa çyâmâkaṇa, mârgam (Wild): auch darf er nach Pañc. 16, 6, 14 Kâty. 21, 1, 80 ihre irdenen Gefäße zum Trinken nicht benutzen.

<sup>3)</sup> Im Pañcaviṇça und dem entsprechend bei Lâtyây. und Kâtyây. ist die Reihenfolge anders: drei Tage im Walde, drei bei den Nishâda, drei beim jana, gewöhnlichen Leuten, drei beim samânajana, verwandten Leuten. Die Erklärung der letzteren beiden Ausdrücke ist bei Lâty. eine dreifache, gemäß nämlich den Ansichten des Çândilya, Dhânamjayya und Çâṇḍilyâyana, verschieden. Das Anupadam (4, 12) und Kâty. haben eine vierte Erklärung: Kâty. entlehnt dieselbe çruteḥ: sollte er damit das Anupadam — dies hat die Worte: lokavad vaiçyo jano, râjanyaḥ samânanajanaḥ — meinen? oder steht sich Kâty. auf das Çânkh. Br.?

## II. Die drei oberen Kasten.

Nur sie sind *ārya* s. oben p. 4.

Nur sie sind opferfähig, und unter ihnen wieder nur *brāhmaṇa hutād* (s. oben p. 12); nur er darf den Opferrest verzehren, nur er *soma* trinken. Den andern beiden Kasten ist der Genuss der Opferspeise verboten, daher sie nie Priester, *ṛitvij*, für einen Andern sein können: nur die *br.* sind dazu im Stande und die sogenannten *sattra*-Opfer, bei denen jeder Theilnehmer die Functionen eines *ṛitvij* anzunehmen im Stande sein muss, sind daher nur für die *brāhmaṇa* *Pañcav.* 25, 6, 5. *Kāty.* 1, 2, 8. 6, 13. *Kauç.* 67. 73.<sup>1)</sup> Nur auf ihnen beruht das Opfer *Ait. Br.* 7, 19. — Es wird daher auch jeder *rājanya* und *vaiçya* durch die Weihe zum Opfer (*dīkshā*) für dessen Dauer geradezu selbst *brāhmaṇa* und ist resp. sogar direct als solcher in der betreffenden Formel zu bezeichnen *Çatap.* 3, 2, 1, 39. 40. *Ait. Br.* 7, 23. 24. 25. 31. *Kāty.* 7, 4, 11. 12. — Wer irgend opfert, ist mittlerweile eben gleichsam selbst ein *brāhmaṇa*: *āhmanībhūyeva vai yajate Çat.* 13, 4, 1, 8. — Beim *prarātra* bedient sich daher der, welcher nicht *brāhmaṇa* ist, der Ahnenreihe seines *purohita* *Çāṅkh.* 1, 4, 16. *Kāty.* 3, 9. 10. *Ait. Br.* 7, 25. (s. oben 9, 325).

---

<sup>1)</sup> Die Götter sind leicht verekelt (*bībhatsavaḥ*), heißt es daselbst; sie lieben das Reine, genießen nicht die Opferspende eines Ungläubigen (*nā addadhānasya havir jushante*). Daher darf auch kein *açrotriya*, nicht mit der Tradition Vertrauter, kein *anavanikṭapāṇīḥ* der sich nicht die Hände waschen hat, kein *amantravid* nicht Spruchkundiger, kein *avipaçcit* Unverständiger (?) opfern *ibid.* Was Frauen oder *çūdra* opfern, gelangt nicht zu den Göttern: Kenntniß der Götter indessen, Ceremonien ohne Sprüche (*ṛitah*) und Segenswünsche sind den Frauen verstattet *ibid.* Nur durch einen ahmankundigen *brāhmaṇa* darf man opfern lassen *ibid.*, *brāhmaṇena brahmaṇā tu hāvayet, na strīhutam çūdrahutam ca devayagam (dai "God).*

Die drei oberen Kasten schliessen Alles in sich ein  
etâvad vâ idam sarvam yâvad brahma kshatram vi Çat. 1,  
1, 4, 12. 4, 2, 2, 14.

Dem brahman ist das kshatram und die viç nachfolgend  
(anuge) Pañcav. 2, 8, 2. 11, 11, 9. 15, 6, 3. Das kshatram  
folgt dem br., die viç dem ksh. Ait. Br. 2, 12. Das  
ksh., welches das br. voranstellt, folgt die viç Kâth. 29, 1.

Wo irgend, was häufig genug geschieht, die drei Kasten  
nebeneinander aufgeführt werden, stets steht an ihrer Spitze  
das brahman,<sup>1)</sup> so z. B.: brahma me dhukshva . . . kshatram  
me dhukshva . . . viç me dhukshva Kâty. 3, 4, 13. Çânkh. 4,  
9, 2, brahma dravinam . . . kshatram d. . . vid d. Va.  
10, 10—12., brahma dhârâya kshatram dh. viçam dh. Va. 38,  
14. T. Âr. 4, 10, 2 (3 wo brahmâni . . . kshatrâni . . . viçam), 11,  
3 (6). Kauç. 90, brahmane samanamat . . . râjne s. . . viç  
s. Kâth. Aç. 5, 20.

Statt kshatram, kshatriya oder râjanya, râjaputra wird eben  
geradezu auch râjan gebraucht; Çyâparṇa Sâyakâyana sagte:  
„wenn dies mein Opferwerk (ganz) vollendet wäre, würden  
nur meine Kinder die Könige (râjânaḥ), die brâhmana und  
vaiçya der Salva<sup>2)</sup> sein; da aber (denn doch bereits) so  
viel davon vollendet ist, so wird mein Geschlecht die Salva  
(wenigstens) nach beiden Seiten hin (an Heil und an Glück  
schol.) überwiegen.“ Çat. 10, 4, 1, 10.

br., râjanya und vaiçya müssen bei Beginn eines Opfers  
je den betreffenden Landesfürsten (kshatriya) um ein deva-  
yajanam, d. i. um Erlaubniss einen Platz zum Opfern neh-  
men zu können, bitten Ait. Br. 7, 20.

<sup>1)</sup> In Va. 38, 19 liegt die Reihenfolge kshatrasya . . . brahmanah  
viças vor.

<sup>2)</sup> s. diese Stud. I, 252.

Der König ergreift bei seiner Weihe einen ihm von einem vaiçya dargebotenen Kranz (? vaiçyaḥ sarvasrajainam °svajai °Cod] upatishṭhate) und breitet ihn aus(?) mit den Worten: „ich breite ihn aus über den br. (? brâhmaṇâyo-  
mijâmi), über den ksh., über den vaiçya. Das Gesetz werde in meinem Lande geübt (dharma me janapade carya-  
tām)“ Kauç. 17. Zu dharma s. oben pag. 10.

„Sei König der viç (viçâm), Schützer des brahman (der brâhmaṇa)“ so lautet die Anrede an einen Fürsten Lâty. 3, 10, 5.

Der br. erlangt durch die gâyatrî brahmanischen Glanz, der König durchdringt (praviçati) mittelst der jagatî die viç (macht sie sich zu eigen) Pañc. 19, 17, 7.

Das brahman und das kshatram beruhen (pratishtṭhite) auf der viç Çat. 11, 2, 7, 16. — Der König ist ein Kind (garbha) der viç Pañc. 2, 7, 5. — Das ksh. entsteht aus der viç Çat. 12, 7, 8, 8, resp. aus dem brahman 12.

Die brâhmaṇyaḥ prajâs und die kshatriya sind hinfällig (pracyâvuke), wohnen aber unbeschränkt anavadhṛitam kshiyanti (einzeln, unabhängig, svâtantryenaikâkitvam bhajantaḥ schol.), die viç dagegen ist acyutâ unveränderlich (âdinâ sahai-  
karûpâ schol.), resp. durch ihre gänzliche Gleichförmigkeit und Abhängigkeit vor Verfall geschützt (parasparam gaṇaça  
nikarûpyabhajanenaikaikâ'svatantrâ schol.) Çânkh. Br. 16, 4.

Wo die ekâdaçinî, solenne Elfzahl der Opferthiere, in Ordnung ist, da sind auch die drei Kasten einträchtig (samyak); der br. ist br., der rājanya ist r., der vaiçya v. (Keiner greift in das Gebiet des Andern über) Kâṭh. 29, 10.

Wenn ein nach annâdya, Nahrungsfülle, begehrender brâhmaṇa die aveshtî genannte Ceremonie feiert, verwendet er eine an bṛhaspati gerichtete Gabe, ein rājanya eine



dergl. an indra, ein vaiçya eine dergl. an die viçvedevâ Citat bei Karka zu Kâty. 15, 1, 1 (ungedruckt).

Der br. ist der Gottheit nach dem mitra, der rîjap dem indra, der vaiçya dem varuna zugehörig Kâth. 12, 1 oder resp. der Reihe nach dem agni, indra, den viçvedevâs<sup>1)</sup> Çat. 10, 4, 1, 9 (s. oben p. 8—10). — Das zweite havis beim agnyâdheyam ist aindrâgna oder agnîbhomya bei dem br., aindra beim râj., vaiçvadeva beim vaiçya.

Ein gelehrter (çuçruvân) br., ein Dorfvorsteher (grâmanî) und ein râjanya — dies sind die drei als gataçrî, auf dem Höhepunkt ihres Glückes befindlich, Geltenden<sup>2)</sup> Ta. 2, 3, 4. Çânkh. 2, 6, 5.

Das brahman ist (s. oben p. 8 n.) der Frühling, das kshatriya der Sommer, die viç die Regenzeit: daher legt der br. im Frühling sein Feuer an, der kshatriya im Sommer, der vaiçya zur Regenzeit Çatap. 2, 1, 3, 5. Kâty. 4, 7, 3 ff. Çânkh. 2, 1, 1. Ueber den rathakâra s. oben p. 12.

Aus dem Hause eines vielopfernden br., râjanya oder vaiçya nehme man das Feuer zum âdhânam Gobh. 1, 1, 16.

Der zum soma-Opfer Geweihte (dikshita), der sich einer besonders feinen Sitte und gewählten Sprache zu befleißigen hat, fügt, wenn er jemand anspricht, am Ende der Namen bei einem brâhmaṇa das Wort canasita „Gnädiger“, bei einem râjanya und vaiçya das Wort vicakshana „Einsichtsvoller“ hinzu, Âpastamba im schol. zu Kâty. 7, 3 : und zu Ait. Br. 1, 6 (s. Pet. W. unter canasita). Nach

<sup>1)</sup> resp. den nricakshas Çat. 8, 4, 2, 5, den viçvedevâs und den marut Kâth. 29, 10.

<sup>2)</sup> gataçrî heisst der, welcher antap çriyaḥ erreicht hat, so dass eine Veränderung ihn nicht fördern, nur zurückbringen kann Kâth. 30. 3. Ta. 7, 2, 7. 2. Çat. 1, 3, 5, 12.

Manu, d. i. dem *çrautasutra* der *Mânava*, im schol. zu *Kâty.* am a. O. werden die Namen gar nicht, nur diese Titel an ihrer Stelle genannt: und zwar jeder „arhant“ mit *canasita*, die übrigen mit *vicakshana* angeredet.

Der Name des br. endet auf *°çarman* (gesegnet durch —), der des *kshatriya* auf *varman* (gepanzert mit —), der des *vaïçya* auf *gupta* (beschützt durch —) *Pâr.* 1, 17.

Der br. hat ein Recht auf drei<sup>1)</sup> Frauen, und zwar in der Reihenfolge der Kasten, der *râjanya* auf deren zwei,<sup>2)</sup> der *vaïçya* auf eine *Pâr.* 1, 4. Nach der Satzung Einiger war es Allen erlaubt, dazu noch ein *çûdra*-Weib zu nehmen<sup>3)</sup>, doch durften bei der Hochzeit mit ihr keine (heiligen) *mantra* recitirt werden.

Die Aufnahme des br. in die Schülerschaft (*brahmarjyam*) findet statt, wenn er acht Jahr alt ist (so *P. Â.*, oder im achten Jahre *Pâr. G. Ç. Â.*, resp. im zehnten *Ç.*), der des *râjanya* bei elf (so *P. Â.* oder im elften *G. Ç.*), der des *vaïçya* bei zwölf Jahren (so *P. Â.*, oder im zwölften *G. Ç.*) Es hat resp. noch Zeit damit bis zum je 16ten, 22sten, 24sten Jahre. Nach dieser Zeit gelten sie aber als *astitasâvitrika* und sind vom brahmanischen Verband ausgeschlossen: man darf sie nicht als Schüler aufnehmen, ihnen nicht die heiligen Texte lehren, nicht für sie opfern, nicht mit ihnen verkehren<sup>4)</sup> *Pâr.* 2, 2. 5. *Gobh.* 2, 10, 1. 2. *Yâñkh. g.* 2, 1. *Âçv. g.* 1, 19 (: auch von ihnen keine Speise annehmen *Kâty.* 25, 8, 16).

<sup>1)</sup> Vgl. Muir am a. O. p. 15. 25. Bei den *Vâjraçravasa* war es Regel, zwei Frauen zu haben *Taitt. Br.* 1, 8, 10, 8.

<sup>2)</sup> Dem König werden resp. vier Gemahlinnen zugewiesen.

<sup>3)</sup> vgl. *Manu* 3, 12. 13, welche beiden Verse mit den ihnen folgenden wie mit *Yâjn.* 1, 56 in striktem Contraste stehen! s. noch *Manu* 9, 149 f. 10, 7 ff. *Vajrasûci* p. 241—2.

<sup>4)</sup> *naibhir vyavahareyus* *Pâr. Ç. Â.*, nicht mit ihnen Heirath schließen *naibhir vivaheyuḥ* *Gobh.*

Die sâvitri (heilige Aufnahmeformel) des br. ist ein gâyatri (die bekannte, R. 3, 62, 10), die des rājanya ein trishtubh (R. 1, 35, 2) die des vaiçya eine jagati<sup>1)</sup> (R. 1, 35, 9) Pâr. 2, 8. Çâṅkh. g. 2, 5. 7. — Nach Kauç. 17 ist Ath. 7, 84, 2 (R. 10, 180, 3) die Aufnahmeformel des kshatriya: und wenn Einige verbieten, denselben die sâvitri recitiren zu lassen, so ist dies falsch, da man ihn ja sonst nicht als Schüler aufnehmen könnte.

Das upanayanam des br. findet im Frühling statt, das des rājanya im Sommer, das des vaiçya im Herbst (çarad) schol. Kâty. pag. 9, 5 (s. oben pag. 8. 20.).

Der brâhmaṇa-Schüler bittet, indem er das Anrede-Wort bhavant (im Femininum, Herrinn!) gleich vornhin stellt, der rājanya nimmt es in die Mitte, der vaiçya am Ende seines Spruches Pâr. 2, 4. Āçv. g. 1, 19. Kauç. 57 (bhavati bhikshâm dehi, bhikshâm bhavati dadātu, dehi bhikshâm bhavati). — Der br.-Schüler bittet in sieben Häusern (kulâni), der kshatriya in drei, der vaiçya nur in zwei Kauç. 57 (: unmittelbar darauf indess, ohne ein vâ, die Angabe: der Schüler möge den ganzen grâma durchbitteln, sarvaṃ grâmaṃ çared bhaiksham, außer bei Dieben und aus der Kaste Gefallenen).

Das Obergewand des br.-Schülers ist von Hanf, Leinen, Schafwolle (so Pâr. Gobh.<sup>2)</sup>) oder ein Antilopenfell (aiṇeyam ajinam, so P. G. Ç. Ā.), das des rājanya von Baumwolle (so Gobh.) oder ein ruru-Fell (so P. G. Ç. Ā.) das des vaiçya von Schafwolle (so G.) oder ein Ziegen-

<sup>1)</sup> Die gleiche Vertheilung der drei Metra unter die drei Kasten kehrt noch öfter wieder, s. oben p. 8 und Ait. Br. 1, 28 (beim agnipranayanam). Kâth. 19, 4 (beim samvapanam). 12 (beim adhânam). 20, 4. Kâty. 22. 11 21. Lâty. 9, 4, 81. Çâṅkh. 14, 38, 10 (gâyatrachandaso brâhmaṇah).

<sup>2)</sup> wo die Schafwolle fehlt.

o Pâr. G. A.) resp. Rinds-Fell (so P. Ç.), Pâr. 2, 5. Gobh. 2, 10, 9. Çâṅkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19. — Die Farbe der Kleider, wenn sie deren tragen, ist beim br.-Schüler âshâya (hellroth), beim kshatriya mânjishṭha (krapproth), beim vaiçya hâridra (gelb) Âçv. g. 1, 19. — Nach Lauç. 57 kommen dem br. das aiṇeya- und das hâriṇa-Fell, dem ksh. das raurava- und das pārshata-Fell, dem v. das Ziegen- und Schaf-Fell zu. Allen gemeinsam sind hellrothe Kleider von Leinen, Hanf oder Baumwolle (die Farbe kann indessen auch anders sein): sarveshâm kshaumaçâṇa-ambalavastrakâshâyâni (çâṇâḥ von zweiter Hand), vastram âpy akashâyam<sup>1)</sup>.

Die heilige Schnur (mekhalâ, raçanâ) des br.-Schülers ist von muñja-Gras (so Alle, bhâdramauñjî K.), die des ksh. eine Bogensehne (dhanurjyâ Ç. Â. K., maurvî<sup>2)</sup> P. K., von âça-Halmen G.), die des v. von Wollenfäden (ûrṇâsûtrî Ç., âvî Â., von tâmbali-Halmen G., von Flachs kshaumikî Ç.) Gobh. 2, 10, 7. Pâr. 2, 5 (wo übrigens Lücke in der hiesigen Handschrift). Çâṅkh. g. 2, 1. Âçv. g. 1, 19. Lauç. 57. — An Stelle von muñja etc. können auch kuça-, çmantaka- und balvaja-Halme treten Pâr. 2, 5.

Der Stab eines br.-Schülers ist von palâça-Holz (P. K., pārṇa G. palâça oder bailva Ç.) und reicht bis zum Mund (so Ç. prâṇasammitaḥ, bis zu den Haaren Ç.), der des rājanya von bilva-Holz (P. G., von nyagrodha Ç., von udumbara Â., von açvattha K.) und reicht bis zur Stirn (Ç. Â.), der des v. von udumbara-Holz (P. Ç. nyagrodha K. açvattha G. bilva Â.) und reicht bis zu den

<sup>1)</sup> Dieser Zusatz ist eigenthümlich. In nichtvedischen Texten gilt die âshâya-Farbe meist als speciell den buddhistischen Geistlichen zugehörig!

<sup>2)</sup> muru(ḥ) tṛipaviçeshah schol.

Haaren (Ç.), bis zum Munde (prâṇasammitaḥ Ā): oder alle die genannten sind allen gemeinsam (sarve vā sarve shâm P. Ç.) Pâr. 2, 5. Gobh. 2, 10, 8. Çāṅkh. g. 2, 1. Āçv. g. 1, 19. Kauç. 57.

Weißer (çvetam), süßschmeckender, sandreicher Boden eignet sich als Baustelle für einen brâhmaṇa, rother (lohitam) dgl. für einen kshatriya, gelber (pîta) dgl. für einen vaiçya Āçval. g. 2, 8. (vgl. das oben p. 10. 11. über die Farben Bemerkte). Bei Gobhila 4, 7, 2 haben wir hierfür die drei Farben: gaura (-pâṇsu gelblichweiß), lohita (-pâṇsu roth) und kṛishna (-pâṇsu schwarz).

Der br. giebt beim godânam (ersten Scheeren des Backenbarts) ein Rinderpaar als dakṣhiṇâ (Lohn), ein ksh. ein Rossepaar, ein vaiçya ein Schafpärchen Gobh. 3, 1, 2 (oder Alle ein Rind: dem der die Haare in Empfang nimmt, geben Alle einen Ziegenbock).

Ein brâhmaṇa-Bräutigam giebt dem âcârya (Lehrer) ein Rind, ein rājanya ein Stück Land (grāmam), ein vaiçya ein Ross Pâr. 1, 9. Çāṅkh. g. 1, 14.

Für die Sühne ominösen Regens giebt der br. ein gutes Lasttier, der vaiçya einen Pflug, der prâdeçika, Herr eines Bezirkes (so Pet. W., anders Omina p. 353—4) ein Ross, der König ein gutes Stück Land (grāmavaram) Kauç. 94. 97 (für die Sühne von Streit im Hausstand, kulam). 106 (für die Sühne bei Verstrickung zweier Pflüge). 120 (bei Bersten des Erdbodens im Dorf, Haus, Feuer-tempel oder Trift giebt der br. vier Milchkühe, die Andern wie eben). 126 (beim Fall von Meteoren giebt der br. sieben Milchkühe, die Andern wie eben).

Für den rājanya ist das pârthuraçmam sâma als brahma-sâman zu nehmen, für den brâhmaṇa das bârhadgiram, für

den vaiçya das râyovâjîyam (jedes entsprechend den Eigenschaften der drei Kasten) Pañc. 13, 4, 18. (Nidâna 4, 3): daher können auch râjanya oder vaiçya nicht einmal die grihapati-Würde bei den sattra genannten Opfern übernehmen, da ja die übrigen Theilnehmer, bei denen die Bedingung der Fähigkeit zur Thätigkeit als ritvij erforderlich ist, deshalb nur brâhmaṇa sein können: es würde somit in Bezug auf das brahmasâman eine Ritual-Differenz sich einstellen, die nicht eintreten darf, s. schol. Kâty. 1, 6, 16. Im Widerspruch hiermit heißt es aber z. B. im Pañc. Br. 25, 16, 8, daß Para Âṭṇâra, Trasadasyu Paurukutsa, Vîtabavya Çrâyasa und Kakshîvant Auçija das aṅgirasâman ayanam genannte sattrâyanam gefeiert, und dadurch je 1000 Söhne gewonnen hätten. Es sind dies Namen königlicher Weisen, die sich in gleicher Gruppierung auch Kâth. 22, 8 (diese Stud. 3, 473) Ts. 5, 6, 5, 8 wiederfinden, wobei es sich indess allerdings nicht um ein sattram, sondern nur um ihre Verrichtung des heiligen agnicayanam handelt.

Milch ist des br. vratam (Fastenspeise), yavâgû Gerstenschleim des râjanya, âmikshâ Milchquark des vaiçya Ts. 6, 2, 5, 2. 3. T. Âr. 2, 8, 8.

Mit Milch begießt man die Knochen eines br. (Leichnams), mit Honig die eines ksh., mit Wasser die eines vaiçya Kauç. 82.

Einem todten br. giebt man ein Stück Gold (T. Ar.) resp. einen Stab (Kauç.), einem kshatriya einen Bogen, einem vaiçya einen maṇi (T. Âr.) resp. eine ashtrâ (Kauç.) in die Hand, und die Gattinn nimmt dieselben dann später wieder daraus weg T. Âr. 6, 1, 3 (15—17). Kauç. 80. Vgl. Ath. 18, 2, 59. 60 wo aber nur von Stab und Bogen die Rede ist, während die Originalstelle R. 10, 18, 9 überhaupt

nur den Bogen allein hat, also wohl nur für eine kshatriya-Leiche berechnet ist, s. Âçv. g. 4, 2, 17—22.

### III. Verhältniß der beiden obersten Kasten.

Der br. repräsentirt das brahman, die geistige, geistliche Würde und Herrschaft, das sacerdotium, der rājanya das kshatram, die weltliche, fürstliche dgl., das imperium Çat. 5, 1, 1, 11. 5, 2. 4. 8. 11. 13, 1, 5, 3. 5. 6, 2, 10.

Das br. ist erkennend (?abbigantâ), der kshatriya handelnd (kartâ) Çat. 4, 1, 4, 1.

Als höchstes Erdenglück, das man sich im Traume wohl hie und da erreicht zu haben dünkt, erscheint Çat. 14, 5, 1, 19. 22 die Würde eines mahârāja (dieser voran!) oder mahâbrâhmaṇa.

Das brahman entspricht dem agni, das kshatram dem indra Çat. 2, 5, 4, 8. 10, 4, 1, 5.

Dem br. gehört der Himmel (uttama nâka) des bṛhaspati, dem rājanya der des indra Vs. 9, 10—12<sup>1)</sup>. Çat. 5, 1, 5, 2. 4. 8. 11. Lâṭy. 5, 12, 13. (aindre loke Ait. Br. 8, 11). Çāṅkh. 16, 17, 2—4 (wo auch die vaiçya erwähnt, ihnen resp. der Himmel der marut zugetheilt wird).

Der bṛhaspatisava (ekâha) ist für den, welchen die Brâhmaṇa sammt dem Könige voranstellen (sarâjānaḥ) Kâty. 22, 5, 29 (bei Lâṭy. 8, 7, 4 steht: svarâjānaḥ, sich selbst regierende, von keinem König abhängige Brâhmanen).

Das vâjapeya-Opfer ist nur für die beiden obersten Kasten<sup>2)</sup> Çat. 5, 1, 1, 11. Kâty. 14, 1, 1., für den nämlich.

<sup>1)</sup> Die Parallelstellen Ts. 1, 7, 8, 1. Kâṭh. 13, 14 haben nichts von dieser Zweitheilung des Himmels. Auch Vs. 20, 25 erscheinen beide Kasten im selben Himmel.

<sup>2)</sup> nach Çāṅkh. 16, 17, 4 (s. oben) indeß auch für die vaiçya.

welchen brâhmanâs und rājânas voranstellen Lâṭy. 8, 11, 1. Auch das Menschenopfer (purushamedha) Çat. 13, 6, 2, 19. Kâṭy. 21, 1, 2. 15 ist nur für sie bestimmt.

Das brahman und das kshatram erscheinen vielfach neben einander, so z. B. Çat. 14, 5, 4, 5. 7, 8, 6. 9, 8, 6. Çâṅkh. g. 3, 8. 4, 18. Sie sind die „beiden Kräfte“ (ubhe vīrye) Çat. 1, 2, 1, 7. 3, 5, 2, 11. 6, 1, 17, die zu schärfen sind (sam-çyati) Çat. 6, 6, 3, 14. 15. Sie halten sich gegenseitig in Schach und schützen je vor einander, das br. vor dem ksh., das ksh. vor dem br. Ait. Br. 7, 22. Sie helfen sich aber auch gegenseitig: durch das kshatram gewinnt man dem brahman die Thiere (kshatreṇaiva paçûn brahmaṇa upohati), durch das br. tritt das ksh. in die Mitte (?brahmaṇaiva kshatram madhyato vyavasarpati) Kâṭh. 29, 10. Es wird denn auch oft für sie Beide um Schutz gefleht, und zwar noch vor der Bitte für den Opfrer selbst Vs. 7, 21. Çâṅkh. 8, 16, 17. 19, 10. 20, 14. 21, 8: brahma dṛiṇha kshatram dṛiṇha Vs. 5, 27., asmai brahmaṇe 'smai kshatrâya mahi çarma yacha 18, 44., sa na idam brahma kshatram pâtu 18, 38—43., brahma kshatram pavate teja indriyam 19, 5., brahmaṇe pinvasva kshatrâya pinvasva 38, 14., idam me brahma ca kshatram cobhe çriyam açnutâm 32, 16., brahmavani tvâ kshatravani sajâtavany upadadhâmi 1, 17. 18. 5, 12. 27. Ein allgemeiner Segenswunsch beim Pferdeopfer beginnt: „mögen in dem Priesterstand an brahman-Glanz reiche brâhmaṇa (collectiver Singular), im Herrscherthum (râshtre) heldenkühne rājanya, pfeilkundige, weitschießende, große Wagenkämpfer geboren werden“ Vs. 22, 22.

Durch das br.<sup>1)</sup> trank prajāpati das ksh.<sup>2)</sup>: brahmaṇa vyapibat kshatram payah somam prajāpatiḥ Vs. 19, 75.

<sup>1)</sup> oder hat br. hier andere Bedeutung?    <sup>2)</sup> ebenso ksh.?



Auf ein nicht gerade sehr freundschaftliches Verhältniß der beiden obersten Kasten führt folgende eigenthümliche Stelle des Pañcaviṇṣa br. 18, 10, 8: „wenn man den (den brâhmana speciell gehörigen) trivṛit (stoma) bei der Salbungsfeier (der Königsweihe, abhishecanīya) verwendete, würde man das brahman dem kshatram hingeben. Dadurch nun daß man den trivṛit stoma davon ausnimmt (nicht dabei verwendet), nimmt man auch das brahman aus dem kshatram (aus dessen Gewalt) heraus, darum: „bharatām pratidaṇḍā brâhmanâḥ“ sind die br. den (sie) erhaltenden (kshatriya) gewachsen<sup>1)</sup>: denn diese (wer?) verwenden den trivṛit nicht beim abhishecanīya (na hi te trivṛitam abhishecanīye kurvanti). So derschol.: tasmâlloke bharatām bharanam kurvatām kshatriyânām<sup>2)</sup> pratidaṇḍā bhavanti, dhanāpahârâdinâ râjabhir daṇḍyamânâ (vgl. hiezu Ballantyne Mahâbhâshya p. 234. 315) nindâçâpâdinâ râjasu pratikûlâdaṇḍayuktâ bhavanti, na khalu tebhyo bibhyati.

Das brahman ist mit dem kshatram bald zusammen-

---

<sup>1)</sup> wenn nicht pratidaṇḍa gar geradezu: „widerspänstig, unbotmäßige“ zu übersetzen ist.

<sup>2)</sup> Die Bezeichnung der kshatriya durch das dafür sowohl an und für sich als auch insbesondere gerade hier so wenig als geeignet resp. bezeichnend erscheinende einfache Part. Praes. der √ bhar ist hierbei in der That höchst auffällig: es muss resp. das Wort hier prägnant in der Bedeutung von bhartar (s. z. B. Çat. 2, 8, 4, 7) Ernährer, Herr gebraucht sein, und die ganze Angabe sich somit speciell nur auf solche br. beziehen, die sich in den Dienst eines Fürsten etc. begeben haben. Sodann aber macht auch der Nachsatz von: na hi te ab, insbesondere dies te selbst, Schwierigkeit. Der schol. bezieht dies te auf die br. — hi yasmât kârapât te brâhmanâ abhishecanīye trivṛitatomam na kurvanti, tasmâd bhayarâhityam upapannam —, also auf dasselbe Subject, welches auch den vorhergehenden Satz regiert, und zudem resp. auf ein Wort, welches ganz unmittelbar vorhergeht (brâhmanâ, na hi te). Dann ist das te aber in der That völlig überflüssig, und hat es vielmehr grammatisch nur dann seinen rechten Zweck, wenn es auf das ferner stehende bharatām sich zurückbezieht, dieses heranzuziehen bestimmt ist. Da will nun aber freilich auch kein rechter Sinn sich finden. Ich möchte daher vorschlagen, statt dieses Wortes vielmehr Bharatânâm zu lesen: „darum sind die Brâhmana der Bharata (dem

trete (einig, sameti), bald getrennt (uneins, vyeti) Ts. 5, 2, 4, 1.

Der König und der çrotriya sind die Beiden, denen unter den Menschen das Prädikat dhṛitavrata zukömmt, Beide nur dazu da, Gutes zu reden und Gutes zu thun Çat. 5, 4, 4, 5.

Das br. ist mit mitra, das ksh. mit varuṇa gleichzusetzen: beide waren früher getrennt, nāneva<sup>1</sup>); das br. konnte wohl ohne das ksh. bestehen, nicht aber das ksh. ohne br.: das ksh. offerirte daher dem br. die Einigung, resp. den Vortritt (purodhâ) Çat. 4, 1, 4, 1—4.

Beide sind enig zu machen Çat. 2, 5, 4, 8 (sayujau) Pañcav. 11, 11, 9 (sayujî). Çânkh. 14, 29, 7 (brahmakshatre eva tattanvau saṁsṛijyete), doch steht das brahman vor dem kshatram Pañcav. 11, 11, 9. „Wo br. und ksh. einträchtig (samyañcau) wandeln, die reine Welt möchte ich erkennen“ Vs. 20, 25.

Der br. geht dem rājanya vor Vs. 21, 21. Çat. 13, 1, 9, 1. 3, 7, 8., ist çreyân als der kshatriya Çânkh. 15, 20, 12. Ait. Br. 7, 15., ist aber doch nicht geeignet zum Königthum (rājyâyâ'lam), sein ist indess das noch höhere sām-rājyam Çat. 5, 1, 1, 12.

Das br. steht unter dem Schutz des Königs Lâty. 3, 10, 5. 9.

---

kshatram) gewachsen: denn diese (die Bharata) verwenden den trivṛit nicht beim abhishecaniṇya.“ Die Gebräuche, Erlebnisse und Sitten der Bharata werden ja auch sonst noch mehrfach in den Ritualtexten als Beispiele und Norm aufgeführt, s. Pañcav. 14, 3, 13. 15, 5, 24. Çat. 5, 4, 4, 1. Ait. Br. 2, 25 (diese Stud. 9, 254, anders freilich im Pet. Wört. unter Bharata). 3, 18. T. År. 3, 27, 2 (6).

<sup>1</sup>) Vgl. Çat. 10, 4, 1, 5.

Der König hat die Pflicht die br. zu schützen (brāhmaṇānām goptā 'jani) Ait. Br. 8, 17.

Der br. ist zwar im Gefolge des Königs Çat. 1, 2, 3, 1., sein Ruhm dem des Königs folgend Çat. 5, 4, 3, 7., er sitzt unter ihm beim rājasūya, doch aber bleibt das brahman immer die Quelle (yonih) des kshatram Çat. 14, 4, 2, 11., welches daraus hervorgeht Çat. 12, 7, 8, 12: brahmapurohitam kshatram Kâth. 27, 4. An einer anderen Stelle heißt es freilich auch umgekehrt: das kshatram steht über dem brahman Kâth. 28, 5 (kshatram brahmâ 'ti).

Das Reich gedeiht und ist reich an Helden, wo das kshatram unter der Botmäßigkeit des brahman steht Ait. Br. 8, 9.

Es geht wohl, daß ein br. ohne König ist, besser aber wenn er einen König hat: dagegen ist es durchaus ungeeignet, daß ein kshatriya ohne brāhmaṇa sei Çat. 4, 1, 4, 6.

Ein br., der einen König hat, steht über anderen br. und ein rājanya, der einen br. hat, über andern rājanya Ts. 5, 1, 10, 3. Kâth. 19, 10. 27, 4 Der König, der schwächer als sein br., ist stärker als seine Feinde Çat. 5, 4, 4, 15.

Jeder König, der opfern will, muß einen br. zum purohita nehmen, puro dadhîta, da die Götter sonst seine Opfergabe nicht annehmen Ait. Br. 8, 24.

Die Waffen des brahman sind die Opfergeräthe, die des kshatriya sind Streitwagen, Panzer, Pfeil und Bogen. Während des Opfers aber legt der ksh. seine Waffen nieder, und bedient sich nur der Waffen des brahman Ait. Br. 7, 19. 25.

Wenn ein ksh. irgend ein Werk verrichten will, muß er sich deshalb an einen br. wenden; nur das durch einen

solchen ihm befreundeten br. verstattete Werk gedeiht.  
Çat. 4, 1, 4, 6.

Ein br. soll nicht eines jeden kshatriya purodhâ übernehmen, noch auch ein kshatriya einen jeden br. zum purohita nehmen Çat. 4, 1, 4, 6. — Ein Landesfürst suche sich einen einsichtsvollen (vidvânsam) brahman (Oberpriester) Kauç. 94. 126. Nur dér brâhmaṇa ist zum purohita geeignet, der die drei göttlichen purohita (agni, vâyu, âditya) etc. kennt Ait. Br. 8, 27.

Der indrâgnyoh kulâya (oder i. stoma) genannte ekâha ist das gemeinschaftliche Opfer eines Königs und eines br., die sich gegenseitig zum purohita nehmen wollen Kâty. 22, 11, 19. Pañcav. 19, 17, 4. Lâṭy. 9, 4, 81. Çâṅkh. 14, 29, 6.

Wenn ein König ein feindliches Heer besiegen will, muß er sich an seinen brahman um Beistand wenden. Stimmt der bei, so weiht er den Streitwagen des Königs durch allerlei Sprüche und verhilft ihm so zum Siege: ebenso wenn ein König aus seinem Lande vertrieben ist Ait. Br. 8, 10. samçitam kshatram jishṇu yasyâ'ham asmi purobitaḥ Vs. 11, 81.

Der purohita ist der Schützer<sup>1)</sup> der Herrschaft seines Königs (râshṭragopaḥ) und seines Lebens: er ist ein gewaltiges flammendes Feuer (agnir vâ esha vaiçvânaraḥ pañcamenir yat purobitaḥ) Ait. Br. 8, 24. 26. Als Divodâsa von allerlei Leuten mit Nachstellungen umringt war (Divodâsam . . . nânâjanâḥ paryayatanta), wandte er sich an

---

<sup>1)</sup> Schon die Riks. 4, 50, 7—9 (Lied des Vâmadeva) verherrlicht die Vorthelle, die einem König dadurch erwachsen, daß er einen brihaspati, worunter hier nur ein Haus-Priester verstanden sein kann (ähnlich wie brihaspati der der Götter war), ausgiebig erhält, daß er dem brahman den Vortritt läßt und ihm wenn er Hülfe bedürftig, dieselbe leistet: das Ait. Br. citirt diese Verse und commentirt sie mit Recht als speciell auf das Amt des purohita bezüglich. (S. Muir am a. O. p. 8.)

seinen purohita Bharadvāja um Schutz (ṛishe gātum me vindeti), den ihm dieser auch durch ein sâman verschaffte Pañc. 15, 3, 7. Der purohita verschuldet es daher auch wenn seinem Fürsten etwas Uebles widerfährt: tava mī purodhâyâm idam idrig upâgât, sagte der Aikshvâka Tryaruna Traidhâtva zu seinem purohita Vṛiça Jâna<sup>1)</sup> Pañc. 13, 1, 12 als er einen brâhmaṇa-Knaben mit dem Wagen überfuhr (vyachinat; durch ein sâman brachte ihn Vṛiça wieder zum Leben, samairayat). — Wenn der purohita oder dessen Geschlecht dem Fürsten zuwider handelt, bestraft ihn dieser. So spaltete Kutsa Aurava seinem purohita Upagu Sauçravasa, während er (sâma-Lieder?) sang, mit einer audumbarî (einem udumbara-Zweige) das Haupt, weil Suçravas, der Vater desselben, dem hungrigen indra auf dessen Bitte trotz Kutsa's Verfluchung eines Jeden, der dem indra opfern würde, dennoch geopfert hatte<sup>2)</sup> Pañcav. 14, 6. 2 (Suçravas belebt dann den Sohn wieder durch ein sâman: von einer schlimmen Folge für Kutsa ist hierbei nicht weiter die Rede, offenbar weil er im Rechte galt). — Meinte sich somit ein Fürst durch die Unkunde (oder den Verrath) seiner Priester in üble Lage gerathen, so hatte er das Recht, denselben zu verstossen. So verstiefs Pàrikshita Janamejaya die Kaçyapa und nahm dafür die Bhûtavira an; doch wußten die Asitamṛiga die Ehre der Kaçyapa wiederherzustellen, ebenso wie Râma Mârgaveya die Ehre der Çyâparṇa, welche Viçvantara Sausbadmana von seinem Opfer ausgeschlossen hatte Ait. Br. 7, 27. 35.<sup>3)</sup> Auch

<sup>1)</sup> Vaijâna Sây., unter Heranziehung der vorhergehenden Partikel vai zum Namen: vgl. den ähnlichen Fall bei Yâska (Vaiyâska) Āikprât. 17, 25.

<sup>2)</sup> Indra trat, einen purodâça in der Hand, vor Kutsa hin, und höhnte ihn: ayakshata mâ, kva te pariçaptam abhût?

<sup>3)</sup> Die den Grund der Verstossung enthaltenden Worte: pâpasya kar-

: Streit, welchen König Asamâti Râthaproshtâ dem tyâyanakam zufolge, s. M. Müller's interessante Abhandlung hierüber im neuesten Heft des Journal Royal As. S., seinem purohita-Geschlecht, den Gaupâyana, hatte, mit der schließlichen Restitution derselben und der Vertreibung ihrer beiden an ihre Stelle getretenen Nebenbuhler Kilâtâkuli, die zwar mit asura-magischer Kraft versehen waren, aber das Koch-Ritual nicht richtig verstanden<sup>1)</sup>, resp. wohl weil sie nicht ârischen Geschlechtes waren, sondern den Aborigines zugehörten? s. diese Stud. 1, 195. 2, 243. — Sobald indess der Fürst seinen purohita ohne Grund, ohne Verschuldung von dessen Seite, beraubt, muß er dafür büßen. Hierfür ein Beispiel aus der Göttermythe. Als Soma seinen purohita Brihaspati<sup>2)</sup> verdrängte (jijyau), gab sich dieser zwar zufrieden damit, Soma ihm (das Entzogene) wieder gab: aber es blieb Soma doch noch der Makel, daß er überhaupt dergl. Sinn gehabt (brahmajyânâyâ 'bbidadhyau): die Götter verurtheilten ihn deshalb besonders reinigen Çat. 4, 1, 2, 4. 5.

Die purohita-Würde ist die Nahrung des Brâhmanen, annam vai brahmanah purodhâ Pañc. 12, 8, 6. 13, 27. 14, 9, 38.

---

ah kartârah, apûtâyai vâco vaditârah lassen sich allerdings auch allgemeiner, ohne speciellen Bezug auf die priesterliche Thätigkeit der Angeschulerten, auffassen. Indessen ist die obige Auffassung dem Zusammenhange die passendste.

<sup>1)</sup> „Sie kochten das Mus nicht, sondern stellten es in nicht-Feuer, (oben es in der Sonne schmoren?), dagegen kochten sie im (Opfer-)feuer sch. Diese Asura-Nahrung verzehrend, fuhren die Ikshvâku übel.“ Es nämlich bei Müller am a. O. p. 8. 9 (des Separatabdrucks) zu lesen: ha smâ 'nagnau nidhâyaudanam pacato 'gnan mânsam, athâsurânnam dhve 'kshvâkavaḥ parâbabhûvuh. (Auf pag. 11 ist zu lesen: asum âhrityâ bparidhi, letzteres Wort als Compositum.)

<sup>2)</sup> Brihaspati erscheint sonst speciell als purohita der 33 Götter, wie das Kāvya als der der asura Çâṅkh. 14, 27, 1 (s. diese Stud. 2, 90).

Ein kshatriya oder ein purohita zu sein, ist Ganzes, wer dies nicht ist, ist etwas (nicht Ganzes) E Çat. 6, 6, 3, 12. 13.; drum nimmt man bei Jenen (wer opfern) zwölf (oder 13) Brennholzer für die ukhâ Andern nur elf (oder 13) Kâty. 16, 4, 41—42.

Es ist schon eine hohe Stufe (paramatâ), pur eines einzelnen Königreichs (râshtra) zu sein; Deval Çrautarsha aber war purohita zweier Reiche, der und der Srinjaya Çat. 2, 4, 4, 5: und Jala Jâtûkarnya war purohita von drei Königen (?nigusthânâm hat der T des Kâçya, des Vaideha und des Kausalya Çânkh. 16.

Weil Vasishtha den indra leibhaftig erschante, rend die andern rishi dies nicht vermochten, theilte dieser ein brâhmanam (eine Geheimlehre, die 29 stoma Sprüche nämlich, s. diese Stud. 9, 232) mit, damit die B nur ihn zum purohita nehmen sollten: aber er dürfe ihn Gestalt) den andern rishi nicht verrathen. Seitdem haben Bhatu stets einen Vasishthiden als purohita (Vasish

Da dieselben aber jetzt ein Jeder kennt (ya eva kaṣ cā 'dhṛte), kann jetzt eben auch ein Jeder, der sie kennt, dies Amt übernehmen (vgl. schol. Kāty. 1, 6, 14). Ebenso Shadv. 1, 5: api haivamvidam vā Vāsisṭham vā brahmānam kurvīta (vgl. schol. Lāṭy. 4, 9, 1), und ähnlich auch Çatap. 4, 6, 6, 5: atha yad idam (jetzt) ya eva kaṣ ca brahmā bhavati.

#### IV. Die brāhmaṇa.

Es giebt zweierlei Götter, die deva und die brāhmaṇāḥ çuṣruvāṁso 'nūcānāḥ<sup>1)</sup>, welche als manushyadevāḥ zu gelten haben Çat. 2, 2, 2, 6. 4, 3, 14. 3, 1, 1, 11. 4, 3, 4, 4. — Die br. sind (vgl. Çatap. 1, 5, 2, 3. Ts. 2, 5, 9, 6. Çāṅkb. 1, 6, 16) die īdyā devāḥ Kauç. 6. Kāṭh. 8, 13 (diese Stud. 3, 470 n.), resp. die devā abutādaḥ Citat im schol. zu Kāty. pag. 30, 1., ja die leibhaftigen Götter ete vai devāḥ pratyakṣam yad brāhmaṇāḥ Ts. 1, 7, 3, 1. — Der brāhmaṇa ist der Gott der Götter Kauç. 74: „wir sind Götter, sie Menschen (nur)“ heißt es ibid. 104., s. Omina p. 367. — Ein von den ṛishi stammender br. repräsentirt alle Gottheiten Çatap. 12, 4, 4, 6: sarvadevāmayo dvijaḥ schol. zu Pañc. 6, 5, 8. „Welcher br. also weiß, der hat die Götter in seiner Gewalt“ Vs. 31, 22. Alle Gottheiten wohnen im vedakundigen br. T. Âr. 2, 16.

Rinder und brāhmaṇa werden unter den im devatâ-

<sup>1)</sup> Die Wurzeln ah, brû und vac mit anu bedeuten: den Wortlaut eines Textes nachsprechen, ihn lernend (meist Âtmanepadam), oder ihn lehrend (meist Parasmaipadam), und weisen offenbar eben auf mündliche Ueberlieferung der Texte hin (s. oben 5, 18. 9, 241): vgl. Ṛik 7, 103, 5 vād eshām anyó anyāsya vācam çāktāsyeva vādati çikṣhamāṇaḥ (: in parva im zweiten Hemistich sehe ich ein Wortspiel, resp. eine Beziehung auf parvan, als Name von Textabschnitten). Ebenso die Wörter çuṣruvas, anuçrutam, çuṣruma, deren Hören sich nicht auf das Auswendiglernen der Texte — davon gelten die obigen Wörter —, sondern prägnant auf das Anhören der dazu gehörigen Erklärung zu beziehen scheint.



tarpanam aufgezählten Göttern, resp. kosmischen Wesen und Kräften mit aufgeführt Çânkh. g. 4, 9 (vgl. Âçv. g. 3, 41).

Nach dem Petersb. Wört. ist deva schon im Rik 9, 96, 6 sowie Ath. 5, 11, 11 in der Bedeutung: Priester, resp. als „der mit Himmlischem Beschäftigte“ aufzufassen. In der Stelle aus dem Rik indessen (brahmâ devânâm, padavâ kavînâm, vgl. diese Stud. 2, 89) ist deva wohl von den wirklichen Göttern zu verstehen<sup>1)</sup>; dagegen in der Stelle aus dem Atharvan (5, 11, 11 devo devâya grîate vayodhâh) liegt, meine ich, vielmehr die obige Auffassung der brâhmana als irdischer Götter vor, ebenso wie dies für ibid. 5, 3, 2: yad gâyatîm bṛihatîm arkam asmai (dem indra) sautrâmanyâ dadhrishanta devâh (d. i. brâhmanâh) als wahrscheinlich, und für ibid. 6, 13, 1: namo devavadhebhyo (Pet. W. Götterwaffe) namo râjavadhebhyah | atho ye viçyânâm vadhâs tebhyo mṛityo namo stu te (der Spruch wird nach Kauç. 104 verwendet: yatra itad brâhmanâ âyudhino bhavanti) als gewiß erscheint<sup>2)</sup>; ebenso für ibid. 19, 62, 1 (vgl. 32, 8). Der „mit Himmlischem Beschäftigte“ könnte nur daiva<sup>3)</sup>, nicht deva heißen.

<sup>1)</sup> In dem Paruchepa-Liede Rik 1, 139, 7: tvam ilito devebhyo bravasi yajniyebhyo, râjabhyo yajniyebhyah ist an eine Gegenüberstellung der beiden oberen Kasten wohl nicht zu denken, râjabhyas vielmehr wohl mit Wilson von den „royal (deities)“ zu verstehen? vgl. Çatap. 9, 4. 1. 1 râjâna u ete devâh.

<sup>2)</sup> Unter den Königen der Götter (devarâjnâm) welche im Pañcav. 18, 10, 5 den „Königen der Menschen“ (manushyarâjnâm) gegenüber als das râjasûyam geopfert habend erwähnt werden, sind die br. wohl nicht zu verstehen? — In der Bedeutung König findet sich deva in den Brâhmana etc. nirgendwo vor. Auch Ait. Br. 8, 7, wo die Mutter des Königs devî janitrî genannt wird, ist devî offenbar noch rein appellativisch zu fassen (resp. als Adjectivum), wie das daneben stehende bhadra janitrî bezeugt. Die Deification der Könige hat in der hierarchischen Literatur der Brâhmana eben keine rechte Stelle, gehört vielmehr dem von kriegerischem Geiste getragenen Epos an.

<sup>3)</sup> So wird dies Wort u. A. in dem pratigara des adhvaryu verwendet. Der hotar ruft denselben beim prâtaḥsavanam an: çonâvoḥ „wir wollen beide (jetzt) recitiren“; der adhvaryu antwortet ihm sitzend: çonâmo daiva

Der br., resp. das brahman, ist die Spitze (mukham) dieses Alls Çat. 3, 9, 1, 14., ja das All selbst 13, 6, 2, 19: in ihn geht Alles ein und wird aus ihm wieder entlassen 11, 5, 8, 12 (brâhmaṇânuṣṭhitasatkarmaparipâkavaçena (°tam Cod.) hy akhilam jagat sṛiṣṭipralayam schol.)

Er steht überall voran, wo sich eine Aufzählung der Kasten findet (s. ob. p. 8 etc.); brahmamukhâḥ prajāḥ, brâhmaṇo mukhyaḥ Ts. 5, 2, 7, 1. Es gehört ihm stets das erste in jeder Reihe, daher z. B. auch der Frühling ihm speciell zukömmt Çat. 2, 1, 8, 5. 13, 4, 1, 8.

Das brahman ist in den br., mit ihnen identisch, durch sie lebendig: brahmâ "yushmat, tad brâhmaṇair âyushmat

(daiveti hotuḥ sambodhanam). So der schol. zu Çâṅkh. Br. 14, 3. Haug Aitar. Br. p. 141 not. hat zwar nur: „çonsâmo deva i. e. we repeat, God! (deva meaning here only priest),“ aber theils haben alle übrigen sūtra durchweg daiva, theils liest auch speciell das Åçval. çr. s. 5, 9, 4. 5, auf welches sich Haug beruft, ganz ebenso. Ja, auch Haug selbst hat auf p. 177 n. nicht deva, sondern daiva, und auf p. 227 n. giebt er wenigstens für eine andere Formel des pratigara beide Wörter neben einander: „modâmo deva, we are drunk, o God!“ und „modâmo daivom, we rejoice, o divine! Om“, während auch hier die von ihm citirte Autorität Åçv. çr. 5, 20, 6 beide Male nur das Wort daiva zeigt: ebenso Kâty. 10, 8, 8. 6, 5. — Es frägt sich übrigens vielleicht sogar noch, ob hier überhaupt ein Wort deva oder daiva vorliegt. Die Ts. nämlich (3, 2, 9, 5) hat: çonsâ môda iva (çonsâ | modaḥ | iva | Padapâṭha) d. i. „recitare (nur)! es ist eine Lust gleichsam.“ Und im Çatap. Br. 4, 8, 2, 18 (wo indeß nur als tadelnswerthe Ansicht Einiger: tad dhaikē...) heißt der Spruch: othâ modaiva vâg iti, d. i.: óthâ módaivá (oder: "modaiva d. i. âmodâ eva) vâk „segnend, (vav, vgl. oman), erfreuend nur (ist deine) Stimme.“ Nach Kâty. 9, 18, 29 — 82 kann vâk auch fehlen. Auch in otho3 o3 modo3 o3 eva Çâṅkh. çr. 10, 5, 27 ist ein eva entschieden vorliegend: ebenso in zwei andern pratigara-Formeln ibid. 12, 13, 4 madetha madaivo3 o3 othâ modaiveti pratigriṇâti, und ibid. 12, 26, 11 iha modo3 iti vairâjanyûṅkham uktvâ made madhor madasya madirasya madaivo3 o3 othâ modaiveti pratigriṇâti. Für die Worte othâ modaiva in diesen beiden Stellen, ebenso wie ibid. 12, 17, 5. 19, 3. 28, 16. 24, 18. Kâty. 9, 18, 29., und für othâ modaiva made modâ-modaivotho3 iti vihrîtâsu pratigriṇâti Çâṅkh. 12, 11, 10 kann es ungewiß scheinen, ob sie othâmo daiva, oder: othâ "modaiva zu trennen sind, obschon am Schlufs der letzten Stelle (12, 11, 10) wenigstens von einem othâmo nicht die Rede sein kann, nur othâ darin vorliegt (: nach dem schol. zu Çâṅkh. Br. 14, 3 soll othâmo von einer v/pruth kommen! Er bemerkt nämlich: Vâjasaneyinâm tu othâmo daiveti protâhanoktâ | prothaparyâya-dhâtuh, âdyâksharalopaç chândasaḥ!).

Pâr. 1, 16. Es ist Vater des brâhmaṇa Kâth. 11, 4.; der br. ist die Verkörperung (rûpam) des brahman Çat. 13, 1, 3, 1. 2. 3. Den brâhmaṇa wird neben dem brahman Verehrung zugerufen (namo brahmaṇe brâhmaṇebhyaç ca) Çânkh. g. 2, 14. — Vom Monde heißt es, daß er, wenn auf  $\frac{1}{2}$  reducirt, in die Sonne, in das brahman und in die brâhmaṇa eingeht Shadv. 4, 6.

Das Opfer ruht noch jetzt auf ihnen, resp. auf dem brahman (n.) Ait. Br. 7, 19 (diese Stud. 9, 257); die Opfergeräthe sind ihre Waffen ibid., speciell der yûpa (Opferpfosten) und der sphyā (Opferspahn) Çat. 1, 2, 4, 2. 3, 2.

Sie sind des Opfers Schützer, wenn sie die heiligen Texte richtig studirt haben (anûcânâḥ) Çat. 1, 5, 1, 12. 5, 1, 28 (çuçruvânso 'nûcânâḥ). Kâty. 3, 2, 12: sie halten es in Ordnung (kalpayanti) Çat. 12, 3, 1, 7. 9. Daher läßt man bei allerlei Opferverrichtungen einen oder mehrere brâhmaṇa als schützende Beisitzer und Zuschauer sich zu Rechten des Opferplatzes setzen Kâth. 9, 16 (brâhmaṇo dakṣhiṇata âste, brâhmaṇo vai prajānām upadrashtâ). Çat. 3, 8, 2, 5 (somavikrayî schol.). Kâty. 7, 6, 5. Lâty. 5, 6, 8. 8, 7. damit das Opfer auf der linken, nördlichen Seite desselben sicher und ungestört vor sich gehen kann Çat. 4, 6, 6, 5. Die brâhmaṇa, die somawürdigen Väter werden daher auch direkt um Schutz gebeten Vs. 29, 47.

Sie umsitzen, in Gemeinschaft mit den Göttern, die vedi (Opferstätte) Çat. 1, 3, 3, 8, und werden mit ihnen angerufen herbeizukommen Çat. 3, 3, 4, 20. Shadv. 1, 1. Lâty. 1, 3, 3. Es wird ihnen, resp. neben den Göttern, laut angesagt (und weithin verkündet), wenn am anderen Tage eine Somapressung (sutyâ) stattfinden soll Kâty. 12, 6, 25. Çânkh. 10, 1, 13. Lâty. 8, 3, 13, damit sie herbei-

kommen und im *sadas* sich niederlassen können Çat. 3, 5, 3, 5. 6, 1, 1. 4, 2, 4, 9. Sie verjagen die *asura* Çat. 1, 2, 4, 13 und die *rakshas* 1, 1, 4, 6.

Durch die Recitation der *sâmidhenī*-Verse (selbst geistig) entzündet glüht der ihrer kundige brâhmaṇa unwiderstehbar Çat. 1, 4, 3, 2. 22 und führt den Göttern das Opfer zu Çat. 1, 3, 4, 9. Er wird daher auch geradezu als *âgneya*, feuerartig, bezeichnet Çat. 11, 5, 4, 12. Ts. 5, 6, 4, 5. Kâth. 37, 2 (wo auch als *saumya*, s. unten pag. 62. 63., und als *agnîshomīya* markirt). Pâr. 2, 8., wie denn umgekehrt *agni* seinerseits den Beinamen brâhmaṇa erhält Çat. 1, 4, 2, 2. Ts. 2, 5, 9, 1. Çânkh. 1, 4, 14. — „Die br. erwählen dich, o *agni*“ Vs. 27, 3.

Das Feuer, Namens *nrīmanas*, hat seinen Sitz in den brâhmaṇa Kauç. 65. — Wenn kein Feuer da ist, kann man die Opferspende auch in die Hand eines br. opfern, Shadv. 4, 1 (*brâhmaṇasya vâ haste juhuyât*). Kâty. 25, 4, 2. Kauç. 53. Çânkh. g. 4, 1 (*brâhmaṇânâm pânishu ninayet*); er gilt als *pānyâsyah* d. i. seine Hand vertritt die Stelle seines Mundes Çânkh. g. 4, 7, (Manu 4, 117): sein Mund aber ist *âhutiḥ*, d. i. geweiht<sup>1)</sup> wie eine Opferspende (*yajnapâtram iva schol.*) Pañcav. 16, 6, 14.

Prajâpati bestellte den br. zum Schiedsrichter zwischen *agni*, dem Boten der *deva* und *daīvyā*<sup>2)</sup>, dem Boten der *asura* Ts. 2, 5, 11, 9 (: er entschied für *agni*).

<sup>1)</sup> Drum darf er aus keinem irdenen Gefäße trinken schol.

<sup>2)</sup> Dieser Name erinnert an die Verwendung des Wortes *daēva* im Avesta: vgl. auch die *daiva vrâtyāḥ* gegenüber den *deva* in Pañcav. 17. 1, 1 *devā vai evargam lokam āyān. tsnāṃ daivā abhiganta vrâtyām prava-santāḥ* (mit Hälfte der von den Göttern dazu aufgerufenen mairi kamen sie den Göttern noch zum Himmel nach) und ibid. 24, 13. 2 ff. (die *daiva vrâtyās* hielten eine Opferitzung mit *Burha* ab *ethapati* ohne den König *varuṇa* um ein *devayajanam* zugehen zu haben. der sie dafür verfluchte. durch Feier eines *ekashastirātra* kam Allen wieder in Ordnung)

Wenn Indra menschliche Gestalt annimmt, ist es die eines brâhmaṇa Çâṅkh. çr. 15, 19, 3 ff. Ait. Br. 7, 11 — So, sich als br. ausgebend, brâhmaṇo bruvâṇaḥ, betrog und besiegte er die asura Çat. 2, 1, 2, 14. Kâth. 30, 1 (dies Stud. 3, 462).

Er nahm auch wohl die Gestalt bestimmter brâhmanischer Persönlichkeiten an, vgl. die Angaben der subrahmanyâ-Formel: Kauçika brâhmaṇa Gautama bruvâṇa Çat. 3, 3, 4, 19. Shadv. 1, 1 (oben 9, 295). Anup. 8, 3. Lâty. 1, 3, 1., und die Variante (für einen an agni gerichteten Tag): brâhmaṇâ "ṅgīrasa bruvâṇa Lâty. 1, 4, 2.

Der br. ist zu den 27 himmlischen nakshatra das achtundzwanzigste, so wie zu den elf Tageszeiten<sup>1)</sup> die zwölfte T. Br. 1, 5, 3, 8, seiner astrologischen Kenntnisse wegen nämlich, s. Naksh. 2, 306. 311.

Dem br. geht es in allen Weltgegenden wohl, brâhmaṇâya sârvâsu dikshv ârdhukam Ts. 5, 6, 4, 5: am besten in der nördlichen (? brâhmaṇânâm udici sanī prasūtâ) ib. 5, 8, 4, 4. Die br., und zwar die jyeshthâs (?), haben vormals die prâṇagraha erkannt, und dadurch alle Weltgegenden ersiegt ib. 3, 5, 10, 2. — Die br. überschritten vormals die Sadânîrâ nicht: jetzt aber sind östlich davon viele br., da sie das Land durch ihre Opfer wirthlich gemacht haben Çat. 1, 4, 1, 16—18 (diese Stud. 1, 171. 178—9): vgl. hiezu Ait. Br. 3, 44 und diese Stud. 9, 257. 277—8.

Die vier Vorrechte des br., die ihm, nach Çatap. 11, 5, 7, 1, von Seiten des lokāḥ pacyamāṇaḥ, d. i. der von

<sup>1)</sup> In den Worten: rohiṇyâṃ kriyate, yad brâhmaṇâ rohiṇi, taṃtad yad udyati sūrye kriyate etad vai prajāpate rūpam Kâth. 37, 1 ist das dem prajāpati zugehörige Gestirn rohiṇi wohl als „dem brahman geweiht,“ nicht etwa als den brâhmaṇa zugehörig bezeichnet?

ihm belehrten Welt<sup>1)</sup> zukommen, sind: arcâ die Ehrerbietung, die ihm Jeder schuldig ist, dânam die Geschenke, die man ihm zu geben hat, ajyeyatâ seine völlige Unbedrückbarkeit, und abadhyatâ seine Untödbarkeit; seine vier Pflichten dagegen sind: brâhmanyam brahmanische Abkunft, pratirûpacaryâ demgemäßer Wandel, yaçah Ruhm (durch Vedastudium etc.), lokapakti Belehrung (Reifmachung) der Leute<sup>2)</sup>. Gehen wir die einzelnen Daten dieses Schema's der Reihe nach durch.

1. arcâ, die den brâhmana schuldige Ehrerbietung.

Hierher gehört das Meiste von dem bereits bisher Bemerkten. Außerdem noch etwa Folgendes:

Dem br. ist, ebenso wie dem König, von denen, die mit ihm an einem Orte wohnen, ehrerbietig zu begegnen Çat. 2, 4, 1, 10 (man kann zu ihm nicht sagen: hüte mir dies, ich will verreisen. Eine andere Wendung s. unten p. 45).

Wenn man einem br. oder einem kshatriya, ihn preisend, dient, in der Hoffnung Gaben, oder Wohnung (grihân) von ihm zu erhalten, und ihn mit Wort und That sich günstig zu stimmen sucht, so neigt sich derselbe zur Gewährung. Wenn man aber zudringlich wird, ihm sagt: „was bist du mir, der du mir nichts giebst,“ so wird derselbe böse und will nichts von dem Bittenden wissen Çat. 2, 3, 4, 6.

Der br. ist stets hoch zu ehren, denn auch dem Frömmsten geht alles Tugendverdienst verloren, wenn bei ihm ein br. sich aufhält, ohne geehrt zu werden Çânkh.

<sup>1)</sup> die heranreisende, sich ausbildende Welt Pet. W.

<sup>2)</sup> das Angesehensein bei der Welt Pet. W.; aber es handelt sich hier theils nicht um ein Vorrecht, sondern um eine Pflicht des Br.-Standes, theils genügt yaças bereits, um die Verpflichtung sich bei der Welt angesehen zu erhalten auszudrücken.

g. 2, 17 (Manu 3, 100). — Den vedakundigen br. muß man Tag für Tag sich neigen, nie ihnen Uebles nachsagen (nācālam kīrtayet), dadurch erfreut man die in ihnen wohnenden Götter T. Âr. 2, 15, 9.

In wessen kula sich br. aufhalten, ob Priester (ritvijah) ob nicht-Priester, dem bringen sie Wunsch-Erfüllung Çat. 2, 1, 4, 4.

Wo viele br. wohnen, da ist guter Platz zum devayajanam Kâth. 25, 8 (diese Stud. 3, 470). Çat. 3, 1, 1, 1

Wenn man zu Wagen Götterbildern<sup>1)</sup> nahek kommt, steigt man schon von Weitem ab; vor Brāhmaṇen, wenn man nahe bei; vor Kühen, wenn man mitten drunter ist Pâr. 3, 14 (eine offenbar ziemlich secundäre Stelle!).

Einem br. (oder König), der als Gast kömmt, kocht man ein großes Rind (mahoksham) oder einen großen Bock (mahâjam) Çat. 3, 4, 1, 2. Einem br.-Gast kocht man etwas mit Butter (sarpishvantam pacati) Kâth. 19, 12

Die br. werden mit bhagavant angeredet Çat. 14, 6, 1, 1, 8, 1. 12. 9, 29 (vgl. das von mir zu bhovâdin Dhammapada v. 396 Bemerkte).

Einem br.-Schüler ist die heilige sâvitri sogleich (nicht erst nach längerer Vorbereitung) mitzutheilen, oder doch mindestens schon am dritten Tage Çat. 11, 5, 4, 12. Pâr. 2, 1

Wer einen br. als Schüler aufgenommen hat, muß so lange er bleibt Keuschheit halten Çat. 11, 5, 4, 16 (kâmam eva „nach Belieben“ in 17, abschwächend).

Wie die brāhmaṇa allein als Priester fungiren können (s. oben), daher sich diese letzteren auch gegenseitig als br.

<sup>1)</sup> s. Omina p. 837 und Pet. Wört. unter devalaka.

anreden<sup>1)</sup>, so braucht man sie auch außerdem noch sonst bei allerhand Gelegenheiten des çrauta-Rituals.

So wird z. B. bei der gegenseitigen Weihe der Priester zum sattram als letzter derselben der unnetar von einem Schüler (brahmacârin) oder einem, dessen Schulzeit gerade zu Ende ist (snâtaka), oder einem sonstigen br. geweiht Kâty. 12, 2, 15 (Çat. 12, 1, 1, 10).

Wenn bei den sâkamedha der als Repräsentant indra's gedachte Stier nicht brüllen will, giebt statt seiner ein br. die Erlaubniß zum Opfer der Milchreis-Spende Çat. 2, 5, 3, 18<sup>2)</sup>.

Ein br. salbt den König bei dessen Weihe aus einem pâlâça-Gefäß Çat. 5, 3, 5, 11. 4, 2, 1 (und zwar entweder der adhvaryu oder der purohita). 4, 15 (reicht ihm den sphya). Beim daçapeya trinken hundert br. den soma Çânkh. 15, 14, 19. Kâty. 15, 8, 20. 21 (schol.).

Beim Dârshadvatam sattram hat der Betreffende unter andern Vorbereitungsfeierlichkeiten auch ein Jahr lang die Kühe eines br. zu hüten Pañcav. 25, 13, 1. Anup. 7, 2. Lâty. 10, 18, 12 (seines Priesters oder Lehrers řitvija âcâr-yasya vâ). Çânkh. 13, 29, 30.

Die Aufsicht über das einem râjan (kshatriya schol.) bei der mahâvrata-Feier übertragene Geschäft (derselbe soll drei Pfeile nach einem ausgespannten Felle schießen, während sein Wagen dreimal um den Opferplatz herum jagt: seine Genossen schießen nach einem zweiten Fell) wird einem br. übertragen Lâty. 3, 10, 17 (imam himkâaravelâyâm kârayeh).

Bei der mahâvrata-Feier wird auch das Spielen eines vâṇa (großen Saiten-Instrumentes) einem br. übertragen (imam

<sup>1)</sup> so der achâvâka beim Morgenopfer sich selbst und seine Genossen: upo asmân brâhmaṇân brâhmaṇâ hvayadhvam Çânkh. 7, 6, 7. 8. Kâty. 9, 12, 11.

<sup>2)</sup> Lâty. 5, 1, 14 hat hier nicht „ein br.“, sondern den brahman, Oberpriester; bei Âçv. çr. 2, 18, 12 thut es nach Einigen der âgnidhra, den sie dabei als brahmaputra bezeichnen.



ullikhann âssva) Lâty. 4, 1, 10. Auch nimmt dabei ein dgl. an der östlichen Thür des sadas das Amt eines (officiellen) Lobsängers, abhigara, ein Lâty. 4, 2, 1 (ihm gegenüber, an der westlichen Thür, sitzt ein vṛishala d. i. çûdra, mit dem entgegengesetzten Amte betraut). Kâty. 13, 2, 4 (schol.) Kâth. 34, 5. Es findet ferner dabei ein Wettkampf statt zwischen einem br. und einem çûdra, welche beide an einem Stück Leder zerren, carmakarte vyâyachete, s. oben pag. 5.

Zwei zur Laute singende br. singen das Lob des açvamedha-Opfrers das ganze Jahr (welches dem Opfer vorhergeht) hindurch. Oder besser, ein brâhmana und ein râjanya, jener bei Tage, dieser bei Nacht; jener besingt in selbstverfertigten Strophen dessen Opfer und Freigebigkeit, dieser seine Kämpfe und Siege Çat. 13, 1, 5, 1-4. Ebenso während der prayâja der drei sâvitṛi ishtî des Opfers selbst Çat. 13, 4, 2, 8. 11. 14. Kâty. 20, 2, 7.

Eben so sind denn die brâhmana auch bei fast allen häuslichen Feierlichkeiten, und zwar auch von Mitgliedern ihrer Kaste selbst, zuzuziehen.

So haben z. B. fünf br. dem neugeborenen Kinde die fünf prâṇa einzuhauchen Çat. 11, 8, 3, 6.

Der gewöhnliche Name, den der Neugeborene am zehnten Tage erhält, muß ein solcher sein, den die br. gutgeheißen haben brâhmanajushtam Çânkh. g. 1, 24.

Ein spruchkundiger br. gießt eine Handvoll Wasser über den aufzunehmenden Schüler, rechts von welchem er steht, und über den Lehrer Gobh. 2, 10, 15.

Die Braut bringt die letzte Nacht vor dem Wegzuge in dem Hause einer alten brâhmanî zu Âçv. g. 1, 7.

Der Bräutigam selbst führt die Braut ums Feuer, oder ein spruchkundiger br. (mantravân vâ brâhmanah)

**Gobh. 2, 2, 8.** In der neuen Heimath tritt sie zuerst in ein brâhmana-Haus (b. kulam) **Gobh. 3, 1, 1.** Bei ihrem Eintritt in das Haus des Gatten wird sie von brâhmana-Frauen, deren Gatte und Söhne noch leben, empfangen und vom Wagen gehoben **Gobh. 2, 4, 6.** Man setzt ihr einen brâhmana-Knaben, der einen Namen von guter Vorbedeutung hat, auf den Schoofs **Kauç. 78.** Bei einer anderen Gelegenheit berührt ein dgl. ihre (?) Glieder **Kauç. 33.** Beim sîmantakaraṇam umsitzen brâhmana-Frauen von der eben genannten Art die Schwangere und rufen ihr heilverkündende Glückwünsche zu **Gobh. 2, 7, 12. Āçv.g. 1, 14.**

Wenn in einem neuen Hause das erste Feuer angelegt wird, ist die erste Speise, die darin gekocht wird, und, wenn es auch nur warme Milch ist, an brâhmana zu geben, **Çat. 2, 3, 2, 8. Kâty. 4, 13, 11.** Unter den Einweihungssprüchen eines Neubaus lautet der eine: „möge dich (o Haus!) Nahrung und der brâhmana (collectivisch) auf der westlichen Seite (samdhau) behüten!“ **Pâr. 3, 4.**

Wenn der neue Hausherr zur Zeit des âgrayana noch nicht mit dem Vollmondsopfer geopfert hat, koche er im südlichen Feuer ein Reissmus für vier brâhmana **Çat. 2, 4, 3, 13. Kâty. 4, 6, 10. Kauç. 6 (anvâhâryam).**

Die täglichen Hausspenden, balin, soll man selbst herbeiholen, oder dies einem andern br. übertragen **Gobh. 1, 4, 24.** Das Erste davon soll man einem br. geben **Pâr. 2, 9. Gobh. 1, 4, 34. Kauç. 74.**

Wer verreisen will, übergibt sein Haus einem darin wohnenden br., es zu schützen **T. Br. 1, 1, 10, 6 (:s. aber oben p. 41).**

Beim ersten Gebrauch hat ein br. den Pflug durch seine Berührung zu weihen **Çânkh. g. 4, 18.**

Zu der monatlichen Manenfeier hat man stets vedakundige br. in ungerader Zahl herbeizuziehen Çânkh. g. 4, 1 Âçval. g. 4, 7 (çrutaçîlavṛittasampannân).

Sohn, Bruder, oder irgend ein anderer br. opfert die Schluß-Spende beim Leichenbrande Çat. 12, 5, 2, 13 Kâty. 25, 7, 38.

Die Leidtragenden erheben sich, den rechten Arm eines br. (oder einen Ochsen Schwanz) nach-anfassend (d. i. der Vorderste faßt ihn an, und wird selbst von dem Zweiten, dieser vom Dritten angefaßt) Çânkh. 4, 16, 14.; vgl. hierüber das diese Studien 9, 21. 22 Bemerkte.

Man soll über einen br. betreffs seiner Würdigkeit zum Mahle zugelassen zu werden, keine Untersuchung anstellen<sup>1)</sup>; wen man dem Anscheine nach für einen br. halten darf, der ist göttlichen Gefäßes würdig, darf also nicht vom Menschengefäße ausgeschlossen werden; brâhmanam pâtre na mîmânseta (schol: ayam pâtram bhavati na veti vicâram na kuryât, sic!), yam brâhmanam iva manyeta pra devapâtram âpnoti na manushyapâtrâc chidyate Pañcav. 6, 5, 8 (kim brâhmanabruvamâtre na mîmânshitavyam? nety âha, yam purusham brâhmanam iva manyeta iva-çabda evakârârthah, jâtibrâhmanam eva yadi niçcinuyât tadâ tadvishayam vṛittavidyâdi-sadbhâvâsadbhâvân na mîmânseta<sup>2)</sup> schol.). Die Gefahr, daß einmal ein Unwürdiger zugelassen ward, wurde somit gering geachtet gegenüber

<sup>1)</sup> So auch nach Manu 3, 149 in Bezug auf daivam karma: beim pitryam karma dagegen solle man genau zusehen. Und die folgenden Verse enthalten dann weiter äußerst strenge Vorschriften, die im graden Gegensatze zu 3, 149 stehen.

<sup>2)</sup> Dazu das Citat einer smṛiti: na pṛiched gotracarape na svâdhyâyam çrutam tathâ | hṛidaye kalpayed devam sarvadevamayo dvijah ||

der nothwendigen Sorge dafür, daß die br. stets ehrerbietig zu behandeln seien<sup>1)</sup>).

„Wer also weiß — heißt es Kâth. 27, 2 — der erlangt das pâtram eines Höheren“ (çreyasaḥ) d. i. doch wohl eben: wird von ihm zum Mahle zugelassen? und dazu folgt der dem Obigen entsprechende Zusatz: brâhmaṇam pâtre na mîmânseta (pâtre na me° Cod.). Bei Andern nämlich als den brâhmaṇa, war man scrupulöser. Und wenn ein dgl. Zweifel bestand, ob Jemand zum Mahle (pâtre), Ehebett (talpe Ts., vivâhe Kâth.) oder zu den Todtenfeierlichkeiten (udake Kâth.) zuzulassen sei, mußte der Priester für ihn ein besonderes devayajanam auswählen, das nicht wie sonst nach Osten oder nach Norden hin, sondern sowohl nach Osten (und zwar vom âhavanîya ab) als nach Westen (vom gârhapatya ab) hin sich absenkte, wodurch derselbe dann entschönt und alles Verdachtes ledig ward Ts. 6, 2, 6, 4. Kâth. 25, 3.

Da übrigens bei den den br. ausschließlich zukommenden sattra die pâtra alle gemeinsam sind (s. Kâtyây. schol. pag. 109, 19—110, 5), so ist begreiflich, daß man dabei speciellere Sorge für die wirkliche Berechtigung der Theilnehmer trug, als bei der Zulassung zur Theilnahme am Mahle (s. im Verlauf unter brâhmaṇya).

## 2. dânam, Geschenke an die brâhmaṇa.

(Hieher gehört manches von dem bereits zu arcâ Angeführten.)

Am Ende jedes karman, Opferwerkes, findet die Speisung eines oder mehrerer brâhmaṇa statt, die durch Rede, Gestalt, Alter, Gelehrsamkeit, Charakter, Lebens-

---

<sup>1)</sup> so noch die Neueren vgl. Vajrasûci p. 240.

weise ausgezeichnet sind, und zwar ist Gelehrsamkeit (çrutam) die Hauptbedingung Çāṅkh. g. 1, 2 (s. schol. Kāty. 287, 10—12). Shāḍv. 5, 10. tato brāhmaṇabhojanam Pār. 1, 2. 10. 12. 15. 19. 2, 13. 14. 16. 3, 1. 4. 5. Çāṅkh. g. 1, 11. 1. 11. 4, 16. 5, 2 (je als Schlusswort der betreffenden karmāṇāṃ annam brāhmaṇebhyaḥ Āçv. g. 1, 8, 13. 2, 4, 16.: sarvāsthite yajne brāhmaṇam tarpayitavai brūyāt Çat. 1, 7, 1, 2. Kāty. 3, 8, 31. Pār. 2, 17. 3, 9. Gobh. 1, 9, 2. Kauç. 54 (brāhmaṇān bhaktenopepsanti). 68. 136. 140 (Omina p. 411). Und zwar haben sie dafür ihre Segenswünsche zu recitiren: brāhmaṇān bhojayitvā svastyayanam vācayīta Āçv. g. 2, 3, 13. 9, 9. 4, 6, 18. sarvānnāni brāhmaṇān bhojayati mangalyāni vācayanti Kauç. 43. brāhmaṇān svastivācya (punyābhavācanam kṛitvā) Shāḍv. 5, 10. Gobh. 3, 9, 4. Çāṅkh. g. 1, 2.

Die brāhmaṇa-Speisung gilt als eins der drei pākayajna, als direkt nämlich an brahman gerichtetes Opfer (brahmaṇi hutāḥ) Āçv. g. 1, 1, 2.: als eins der vier pākayajna Çāṅkh. g. 1, 5. 10 (prāçito brāhmaṇe hutāḥ) Pār. 1, 4. Kauç. 61.

Die Speisung geht aber häufig auch voran, bildet resp. einen integrierenden Theil des Rituals (vgl. das im Verlauf über die Verspeisung des Opferrestes etc. Bemerkte.) So findet die Namengebung durch den Vater statt: brāhmaṇān bhojayitvā Pār. 1, 17: — desgleichen das cūḍākaraṇam Pār. 2, 1: — das upanayanam Pār. 2, 2: — die vedasamāpti Āçv. g. 1, 22, 18. Aehnlich beim godānam Āçv. g. 3, 8, 6: — beim Verlassen der Schule Gobh. 3, 4, 19: — beim Leichenmahl Kāty. 25, 8, 1. Pār. 3, 10. Gobh. 4, 2, 23. 2, 28. 32: — und bei allerlei sonstigen häuslichen Opfern Gobh. 3, 8, 6 (āçvayujīkarman). 4, 6, 11 (Wunsch nach ergiebiger Erndte). Kauç. 6. 24. 61. 74.

Insbesondere ist ihnen Honigspeise beliebt Kauç. 17 (madhumicram brāhmaṇān bhojayati). 83 (brāhmaṇān madhumantham pāyayati). Lāṭy. 5, 12, 23 (brāhmaṇāya madhu dadyāt). Die zu Priestern Gewählten wurden gleich nach der Wahl mit madhuparka bewirthet Âçv. g. 1, 24, 1.

Außer der Speisung erhielten die br. aber auch noch andere Gaben. Bei allen (sarvatra) sthâlîpâkâdishu karmasu ist ihnen irgend etwas (kimcit) zu geben Çāṅkh. g. 1, 14: so u. A. auch das Gold, welches dem Neugeborenen an die rechte Hand gebunden wird, bis die Mutter am 11ten Tage nach der Geburt wieder aufsteht, Çāṅkh. g. 1, 23. — Ebenso bei irgend welchen üblen Vorzeichen Çāṅkh. g. 5, 5 (um sie abzuwenden resp. zu sühnen).

So lange (oder: so viel?) man irgend im Stande ist, (yāvachaknuyāt), soll man den br. etwas geben Çāṅkh. g. 4, 8.

Ist somit Freigebigkeit gegen die brāhmaṇa eine ganz allgemeine Verpflichtung, so steigert sich die Gebotenheit derselben natürlich für die Fälle, in welchen Jemand specielle Dienste von ihnen empfangen hat, wie dies insbesondere beim Opfer der Fall ist, wo sie als Priester fungiren.

Der Lohn, den ein Priester für seine Thätigkeit beim Opfer erhält, führt den prägnanten Namen dakṣhiṇā (s. darüber oben 9, 301) Çat. 2, 2, 2, 6. 4, 3, 4, 5 (schol. Kāty. 1, 2, 9).

Keine Opferspende darf ohne dakṣhiṇā bleiben Çat. 1, 2, 3, 3. 2, 4, 3, 14. 6, 2, 2, 40 (nen me 'yam yajno 'dakṣhiṇo 'sat). 11, 1, 3, 7 (nâ 'dakṣhiṇam haviḥ syāt): wer dies verabsäumt, ladet sich einen Fluch (krityâm) auf, sagt ein bei Kauç. 6 citirtes brāhmaṇam.

„Auch in der Götterwelt möchte es mir sein,“ so denkend opfert, wer opfert. Das Opfer steigt nun zur

Götterwelt empor: ihm nach der Opferlohn, den der Opfer giebt, und hinter diesem Opferlohn drein, an ihm sich anhaltend<sup>1)</sup>, der Opferer selbst Çat. 4, 2, 4, 6. Wer hätte solchen Verheißungen widerstehen können!

Es stand ja überdem ganz im Belieben des Priesters, den Opferer zu schädigen oder gar zu verderben, wenn derselbe ihn nicht richtig mit Gaben ehrte. Es war zwar allerdings, um solchem Verrath vorzubeugen, eine besondere Schwurhandlung (das tātūnaptram s. Pet. W. s. v.), in welcher Beide sich zu gegenseitiger Treue verpflichteten (s. Haug Ait. Br. p. 53), ein integrierender Theil jedes soma-Opfers. Dieselbe scheint indessen doch nicht immer wirksam gewesen zu sein. Daher wird, um sicher zu gehen empfohlen, lieber selbst zu opfern, resp. z. B. die heilige Handlung des agnicayanam selbst zu vollziehen; oder wenn das nicht gehe — im Fall man eben selbst kein brāhmaṇa ist —, nun so müsse man jedenfalls den Priester durch (reichliche) Gaben zufriedenzustellen suchen: tām vā etām (agnim nämlich) yājamāna evā cinvīta | yād asyā 'nyat cinuyād, yāt tām dākshinābhīr nā rādhāyed agnim asya vṛñjīta | yó 'syā 'gnim cinuyāt, tām dākshinābbī rādhāyed, agnim evā tát sprīṇoti Ts. 5, 6, 9, 8. Dgl. Uebelwollen und direkter Verrath des Priesters gegen den Opfernden, der ihm etwa nicht genug gegeben oder sonst irgendwie Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben hat, wird überaus häufig in den Ritualtexten erwähnt<sup>2)</sup>; ja, die Anleitung, wie ein Priester zu verfahren habe, um den Opfernden in Schaden zu bringen, bildet sogar mehrfach einen inte-

<sup>1)</sup> vgl. hiezu das oben 9, 21. 22 Bemerkte.

<sup>2)</sup> Ueber ein Beispiel von Strafe für dgl. Verrath, und zwar nicht einmal für solchen, der von dem Priester selbst, sondern der von dessen Vater ausgegangen war, s. oben p. 32.

irenden Theil der Darstellung, welche beide Fälle, daß  
 r Priester dem Opfernden übel will und daß er ihm  
 ohl will<sup>1)</sup>, neben einander erörtert, und für beide Fälle  
 e nöthige Belehrung bietet. So heißt es z. B.: yám  
 kāmáyeta yájamānam „bhrātrivyamasya yajnásyâ”çřgached“  
 , tásyaitā vyāhṛitīḥ puro’nuvākyāyām dadhyāt | ...  
 in kāmáyeta yájamānānt „samāvaty enān yajnásyâ”çř  
 ched“ iti, téshām etā vyāhṛitīḥ puro’nuvākyāyâ ardharcā  
 ām dadhyād, yājyāyai purástād ékām, yājyāyâ ardharcā  
 ām Ts. 1, 6, 10, 4. 5: —

yám kāmáyeta „pramāyukaḥ syād“ iti gartamítam tásyā  
 inuyāt Ts. 6, 6, 4, 2: —

nírṛitigrihīte devayājane yājayed yám k. „nírṛityâ ’sya  
 yajnam grāhayeyam“ iti Ts. 6, 2, 6, 4. Kāth. 25, 2: —

araçanam minuyād yaṁ dvishyāt tasya Kāth. 26, 6: —  
 yaṁ dvishyāt trisṭubhâ (nicht virâjâ) tasya yajet  
 āth. 28, 8: —

yadi k. „yajamānād ayajamānam bhrātrivyam pūrvam  
 uryām“ iti Kāth. 27, 6: —

yám k. „bhrātrivyam asmai janayeyam“ iti Ts. 5, 1,  
 4. Kāth. 26, 4: —

yám k. „vāsīyānt syād“ iti . . . , yám k. „pāpīyānt  
 ād“ iti Ts. 5, 2, 8, 4. Çat. 11, 4, 2, 6—8: —

yám k. „kshódhukaḥ syād“ iti . . . yám kāmáyeta „’nu-  
 dasyad ānnam adyād“ iti Ts. 5, 2, 9, 1: —

yám k. „prāṇān asyâ ’nnādyam ví || 1 || chindyām“ iti . . .  
 up k. „prāṇān asyâ ’nnādyam sám tanuyām“ iti Ts. 5,  
 8, 1. 2: —

yám k. „kánīyo ’syā ’nnam || 12 || syād“ iti . . . samāvad  
 . bhūyo . . . Ts. 5, 7, 10, 2. 3: —

<sup>1)</sup> yaṁ dvishyāt . . . yo ’sya priyaḥ syāt Pañc. 6, 6, 2. 3.



yām k. „cirām (erst nach langer Zeit) pāpmāṇaḥ | 1 |  
nir mucyete“-ti . . . yām k. „tājāk (sofort) pāpmāṇaḥ | 1 |  
mucyete“-ti Ts. 5, 4, 5, 4, 5: —

yām k. „tējasainam devātābhir indriyēṇa vyārdhayeyam“  
iti . . . sāmardhayeyam iti Ts. 6, 3, 4, 4, 5 (ūrjainam v-  
ārdhayeyam iti). Ait. Br. 2, 33. 3, 3. 7: —

yām kāmāyeta „paçūḥ syād“ iti . . . yām k. „paç-  
mānt syād“ iti Ts. 1, 7, 1, 3. 5, 2, 6, 3. 3, 1, 4. 6, 1, 3, 3  
3, 3, 4. Kāth. 20, 4:

yādi kāmāyeta „prajā muhyeyur“ iti Ts. 6, 6, 3, 4: —

yādi kāmāyeta 'dhvaryūr „ātmānam yajnayaçasā  
"rpayeyam“ iti . . . yādi k. „yājamānam yajnay. "rp.“ iti  
. . . yādi k. „sadasyān yajnay. "rp.“ iti Ts. 6, 5, 1, 4: —  
Es kann daher auch nicht befremden, daß für den Fall,  
daß ein Priester gleichzeitig von zwei sich Befehlenden  
Geschenke annahm, ihm nur eine geringe Buße dafür, s.  
unten pag. 57. 58, auferlegt wird.

Als Gegenstand der dakṣiṇā hat man, wenn ein  
Text bloße Zahlen nennt, „Rinder“ zu subsumiren: sam-  
khyāmātre ca dakṣiṇā gāvah Lāṭy. 8, 1, 2.

Außer den Rindern waren noch besonders Gold, Kleider  
und Rosse beliebt Çat. 4, 3, 4, 7 (es sind dies die „vier  
dakṣiṇā“ κατ' ἐξοχήν). 14, 1, 1, 32.

Bei einem soma-Opfer dürfen nicht unter hundert (Rinder)  
gegeben werden Çat. 4, 3, 4, 3 (nā'çatadakṣiṇaḥ saumyo  
'dhvaraḥ syāt); nicht über tausend ib. 4, 5, 8, 13. Nach  
Âsuri's Ansicht indessen (ibid.) kann diese letztere Zahl  
beliebig überschritten werden, vgl. die Verherrlichung des  
sahasrayāj Pañc. 21, 1, 10. Und zwar sind stets volle De-  
caden zu geben Çat. 4, 5, 8, 16 (?die specielle Ausführung  
ist mir nicht ganz klar; ist diese kṇḍikā, die letzte des Cap.,

wa ein sekundärer Zusatz?). Vgl. sahasradakṣhiṇa als Bezeichnung des jyotiṣṭoma etc. Kāty. 13, 4, 9 (prākṛitadakṣhiṇo vā). 16. 15, 1, 5. 22, 2, 6. 23, 1, 6. Çāṅkh. 8, 11, 13, 4, 7 und sahasradakṣhiṇāvareṣu (kratushu, die mindestens 1000 Rinder als Opferlohn erheischen) Kāty. 13, 4, 5.

Der konsekrierende brāhmaṇa bei der Königsweihe hält Gold, tausend (Rinder) und ein viereckiges Stück Land (oder ungemessene andere Gaben) Ait. Br. 8, 20.

Zehntausend Rinder sind beim gosava zu geben Kāty. 22, 11, 6. — Hunderttausend (Rinder) sind der Opferlohn beim abhisheka (des rājasūya) Kāty. 15, 4, 51. Bei Kāty. 9, 1, 9—13 werden gar 240,000 verlangt. — Hunderttausend gab der Pañcāla-König Kraivya beim Pferdeopfer Ait. 13, 5, 4, 7.; es theilten resp. bei dieser Gelegenheit unter sich die br. der Pañcāla 1000 Zehntausende, 25 Hunderte, und andere gāthā ibid. 8. Beim Pferdeopfer des Sâtrâha Pañcāla wurden die br. an Schätzen satt Çat. 13, 5, 18. Çāṅkh. 16, 9, 10. Vgl. noch die ähnlichen Dankstrophen im Ait. Br. 8, 23 (für die Geschenke des Aṅga-Prinzen etc.). 23 (für die des Bharata), und über ähnliche Angaben im Rik s. Muir am a. O. pag. 16—21.

Daß in diesen Dankstrophen manche Uebertreibung eingebracht mag, theils zur Verherrlichung des Gebers, theils um zur Nacheiferung anzuapornen, wird nicht in Abrede zu stellen sein, zumal die Brāhmaṇa selbst dies gelegentlich sogar offen genug anerkennen, vgl. die in der Z. der D. l. G. 15, 136—7 aus dem Kâṭhaka 14, 5 und T. Br. 1, 3, 6. 7 angeführten Stellen, in denen die gāthā nârâṇasī s Lüge bezeichnet wird<sup>1)</sup>. Andererseits habe ich indessen Wendas. p. 137—9 auch andere Stellen angeführt, welche

<sup>1)</sup> vgl. Ts. 5, 1, 8, 2 gāyate na deyam.

von den ungemessensten Belohnungen für die Priester, die sogar bis zur allerdings wohl nur symbolischen<sup>1)</sup> „Entäußerung des gesamten Eigenthums“ hinaufgehen, als faktischen Erfordernissen des Rituals Zeugniß ablegen. Für das dānâça-Opfer werden 1,572,872<sup>2)</sup> Werthe in Goldstücken (zum Maasse von 24 sei es Rindern, sei es kṛishṇu verlangt. Die Habgier der brāhmaṇa feiert hier wahrhafte Orgien. Freilich beziehen sich die betreffenden Ansprüche nur auf besonders feierliche Opfer mächtiger Fürsten und Könige: für die gewöhnlichen rituellen Vorkommnisse des Lebens mußten sich die brāhmaṇa schon mit geringeren Forderungen begnügen: aber ein Blick auf die zahllosen, genau specialisirten, jeden Streit ausschliessenden (Çat. 1, 5, 2, 16) dakṣhiṇâ-Angaben<sup>3)</sup> in den Ritual-Texten genügt zu zeigen, daß sie in der That trefflich für sich zu sorgen verstanden haben. „Je älter, je bescheidener, je später, je maafsloser — wird vielleicht als ein Criterium hierbei aufgestellt werden dürfen“ (Z. der D. M. G. 15, 157 n).

Damit nicht etwa — um modern zu reden — durch die Concurrenz der Preis gedrückt, der Markt verschlechtert würde, war es Regel, daß Niemand eine von einem Andern zurückgewiesene dakṣhiṇâ annehmen durfte<sup>4)</sup> Çat. 3, 5, 1, 2 (nivṛttadakṣhiṇâm na pratigṛihṇīyât).

Andererseits durfte, wer eine dakṣhiṇâ erhielt, dieselbe nicht sofort einem Andern überweisen Çat. 14, 1, 1, 22.

<sup>1)</sup> s. Omina und Port. p. 397—8. <sup>2)</sup> so lies am a. O. statt 1,574,870.

<sup>3)</sup> Dieselben haben vielfach eine besondere Beziehung zu dem Gegenstande, um den es sich bei der betreffenden Ceremonie selbst handelt. — Es stand natürlich jedem Geber frei über das festgesetzte Maass noch hinauszugehen: yathâçraddham bhūyasīr dadyât Çat. 2, 2, 2, 5. 13, 8, 4, 10 14, 6, 9, 22. Kāty. 4, 10, 18. Çāṅkh. 14, 12, 12. — Beim viçvrajit çilpa war die dakṣhiṇâ je nach den Landesprodukten verschieden Kāty. 22, 2, 22—27.

<sup>4)</sup> Auch der Opferer selbst nehme sie nicht zurück, sondern gebe sie einem Verwandten, der sich in schlechten Verhältnissen befindet (yo 'syā pi pāpa iva samānabandhuḥ syāt, tasmā enāṃ dadyāt), s. diese Stud. 5, 408.

An anderen Stellen wird nun freilich auch im graden Gegentheil ziemlich verächtlich vom Empfangnehmen von Gaben gesprochen. Wenn Einer auch noch so viel in Empfang nähme, es käme nicht einem pada (pâda) der gâyatrî gleich Çat. 14, 8, 15, 8: ja, wenn Einer auch alle drei Welten, ganz gefüllt, erhielte, es wäre das doch nur so, als ob er den ersten pada der gâyatrî erhielte ibid. 9.

Solche çrotriya, Gelehrte, die nichts annehmen (apratigrâhakâs), entsprechen (unter den veda) den sâman, (unter den Königen) dem Dharma Indra, (unter den Unterthanen) den Göttern (werden somit auf die höchste Stufe gestellt) Çat. 13, 4, 8, 14. Çânkh. 16, 2, 80 (wo noch der Zusatz, daß sie jung sein müssen).

Als Dhvasra und Purushanti (s. Pet. W. s. v.) dem Taranta und dem Purumîdha, Söhnen des Vidadaçva, Tausende<sup>1)</sup> geben wollten, überlegten sich diese (Pañc. 13, 7, 12): „wie kann uns wohl dies, wenn wir es auch an uns nehmen, doch als nicht-in-Empfang-genommen gelten“ katham nâv idam âttam apratigrîhîtam (pratigrâhadoshavarjitam schol.) syât: sie erlangten dies Kunststück einfach durch Composition des Verses Rik 9, 58, 8 (Sâma 2, 409).

Wenn Einer viel in Empfang nimmt, und sich dann garagîr iva wie Gift verschluckt habend vorkömmt, wie dies dem Gaushûkti und Âçvasûkti (vgl. die ṛishi von Rik 8, 14. 15) so gegangen war, mag er den punaḥstoma zur Sühne feiern Pañcav. 19, 4, 2 || . Kâty. 22, 10, 16. Lâty. 9, 4, 5. Er schafft sich damit Sühne dafür, daß er etwa in früherem oder späterem Lebensalter bahu pratigrîhṇâti, garam girati, anannam atti, açuddho manyate: oder wie Lâty. angiebt,

---

<sup>1)</sup> Der Rik (9, 58, 4) spricht von 80,000.

dafür, daß er pūrve vayasy uccāvacān yājayitvopanyā d in seinem früheren Lebensalter für Hohe und für Niedrige geopfert und sie resp. unterrichtet hat.

Wer eine dakṣhiṇā in Empfang nehmen will, soll es 17mal ablehnen, ehe er es thut: dakṣhiṇām pratigrahiṣya saptaḍaṣakṛitvo vyāvṛitya pratigrihṇīyāt, heißt es in einer vom schol. zu Pañc. 1, 7, 6 citirten ṣruti (vyāvṛitya erklärt der schol. übrigens durch: devatārūpeṇā "tmānam dhyātvī vgl. ibid. seine Erklärung zu Lāṭy. 2, 8, 10: rathapratigrahītā "tmānam vaiṣvānarātmanā dhyāyann ārohet).

In dem Poenitientiale, welches sich T. Ār. 2, 6, 6 befindet, spielt auch der pratigraha eine Rolle: yad annam admy anṛitena devā dāsyann adāsyann uta vā karishyam yad devānām cakshushy āgo asti | yad eva kim ca pratigrahaṁ (ṣūdrādidhanam, sagt der schol., der überden °jagrāha liest), agnir mā tasmād anṛiṇam karotu || yad annam admi bahudhā virūpam vāso hiraṇyam uta gām ajām avīm | yad devānām . . . || . — Und ibid. 2, 16, 1 heißt es: „gleichsam ausgeleert wird (ricyata iva), wer für Andere (ayājyam, schol.) opfert oder wer in Empfang nimmt“ (nishiddham dravyam schol.): wer eins von Beiden gethan, soll, ohne zu essen, dreimal für sich den Veda durchmachen (svādhyāyam vedam adhiṣṭa), oder drei Nächte hindurch (ohne zu essen) sich durch die sāvitrī gāyatrī wieder stärken. Auch muß er einen vara (schol. ein Rind) als dakṣhiṇā geben. — Ob der schol. hier mit seinen Restrictions (s. oben) Recht hat, muß unentschieden bleiben: der Text jedenfalls hat nichts davon.

In der That werden an anderen Stellen allerlei Categorien von Leuten und Gelegenheiten aufgestellt, von, resp. bei denen man überhaupt nichts in Empfang nehmen dürfe, so wie

erlei Gegenstände genannt, die anzunehmen überhaupt verboten sei. Indessen die Sühnen, die für einen Bruch dieser Bestimmungen festgesetzt werden, sind meist so geringfügiger Art, daß man sieht, die Verbote sind nicht sehr ernstlich gemeint: wäre ja doch eine strikte Befolgung derselben der That auch höchst verhängnißvoll für die brâhmana gewesen. Das einzige Verbot der Art, das wirklich strikt beobachtet worden sein mag, bezieht sich auf solche Opfersteine, an denen es überhaupt nur den br. verstattet war, heil zu nehmen. Bei den sattra nämlich, wo alle Theilnehmer gleichmäÙsig Priester sind, und beim dvâdaçâha soweit dafür die gleiche Regel gilt, s. Z. der D. M. G. 3, 275) darf man nichts annehmen Ts. 7, 2, 10, 2. 4. âty. 12, 1, 8. 25, 14, 33. Die Beobachtung dieses Verbotes war eben gewissermaßen eine res interna des Priesterstandes selbst. Desto laxer ging man im Uebrigen vor.

So war es zwar allerdings ausdrücklich verboten, von einem Trunkenen oder Singenden (?s. Z. d. D. M. G. 15, 1) T. Br. 1, 8, 2, 7 (Pân. 3, 1, 118 schol.), oder von Einem, der für Singvers und Schmeichelvers spendet Kâth. 14, 5 was anzunehmen. Auch von Zweien, die sich gegenseitig hassen, darf man weder Speise genießen<sup>1)</sup> noch sonst was annehmen, ebenso wenig von einem (aus der Kaste) Gefallenen<sup>2)</sup> Ts. 2, 2, 6, 2. Kâty. 25, 8, 16 (s. oben 9, 247).

Es kommt aber doch wohl vor, heißt es anderweitig, daß man um des Lebens willen (für Einen opfert, für den man nicht opfern sollte und) von Einem Geschenke

<sup>1)</sup> Das Verbot: Speise eines dikshita zu essen, Alt. Br. 2, 9, wird im Verlauf der Darstellung wieder aufgehoben.

<sup>2)</sup> „Wer von einem patita etwas erbitten will, recitare Ath. 5, 7, 5 d 7, 57, 1“ heißt es indessen Kauç. 46: yaṃ yâcâmi yadâçaseti yâcishyan antroktâni patitebhyaḥ (oder gehört letzteres Wort etwa zum Folgenden?)

nimmt, von dem man nichts nehmen sollte: prāṇasya n  
kāmāyā 'yājyaṃ yājyaty apratigrihyasya (ugrādeḥ schol.)  
pratigrihṇāti Çat. 14, 6, 10, 2. Und die Sühne für ein  
solchen, der dgl. gethan hatte, bestand einfach darin, daß  
er eine an agni vaiçvânara gerichtete 12schaalige Gabe  
zu opfern hatte Ts. 2, 2, 6, 2—4. Kâty. 25, 2, 16. Eine an-  
dere Sühne bei Âçval. g. 3, 6, 8.

Ja es giebt auch noch mildere Bestimmungen, welche  
jede Sühne bei Seite schieben. Wer die richtige Einsicht  
von der anna-schaft des ana (Speisequalität des Odens)  
hat, dem schadet es überhaupt nicht, wenn er verbotene  
Speise (anannam) gegessen oder in Empfang genommen  
hat Çat. 14, 9, 2, 14.

Unter den Gegenständen nun, deren Annahme eigentlich  
verboten ist, steht höchst auffälliger Weise das Roß voran,  
welches doch sonst als eine der vier hauptsächlichsten  
dakṣhiṇâ-Arten, dessen Verleihung als solche resp. bei den  
verschiedensten Gelegenheiten des Rituals als feste Norm  
erscheint. Und zwar wird als Grund des Verbotes ange-  
geben, daß das Roß ubhayâdant doppelzähnuig sei, alle dgl.  
Thiere aber — und es wird auſser dem Roß insbesondere  
noch der Mensch genannt<sup>1)</sup> — seien nicht in Empfang zu  
nehmen, ebenso wenig wie Schaaf (avi). Doch geben die-  
selben Texte, welche das Verbot enthalten, gleichzeitig  
auch sehr leichte Sühnen für dessen Umgehung an<sup>2)</sup>. Zwar  
ergreift Varuṇa den, der ein Roß in Empfang nimmt, und

<sup>1)</sup> Vgl. die Eintheilung der prajāḥ in anyataratodantās und ubhaya-  
todantās (solche die bloß oben oder unten, und solche die oben und unten  
(Schneide-) Zähne haben Çat. 1, 6, 2, 29. 30. Ts. 5, 1, 2, 6 (anyâtodadbhyaḥ.  
ubhayâdadbhyaḥ). Kâṭh. 19, 8., so wie im puruṣasūkta Rik 10, 90, 10. Uad  
s. ekatodant Manu 5, 18. (gavâdayaḥ schol. zu Shadv. 3, 7).

<sup>2)</sup> Bei Manu 4, 187 ff. ist der pratigraha nur verboten für den, der  
dravyâpâṃ vidhiṃ dharmyam pratigrahe nicht kennt.

ist daher *asvo na pratigrihyaḥ*; aber man braucht nur ebensoviele dem Varuṇa geweihte vierschaalige Gaben zu opfern, dann darf man soviele Pferde annehmen, als man irgend bekommen kann Ts. 2, 8, 12, 1. 2. Kāth. 12, 6. — Ayāsa, der als udgātar von den āditya die Sonne in Gestalt eines weissen Rosses als dakṣhiṇā in Empfang genommen hatte und dadurch vyabhraṇçata Pañc. 16, 12, 4, rettete sich durch Erschauung der nach ihm āyāsa genannten sâman. — Eine andere Sühne für die Empfangnahme eines ubhayādant, sei es Ross oder Mensch, oder eines avi ist (wie oben p. 58) die Darbringung einer an vaiçvânara gerichteten zwölfschaaligen Gabe Ts. 2, 2, 6, 3. Kâty. 25, 8, 16.

Auch Elephanten dürfen nicht als Opferlohn angenommen werden, sagte man, *purushâjâno hi hastî* Çat. 3, 1, 2, 4 (s. indeß Pañc. 1, 8, 14. Kâty. 22, 2, 24 Prâcyeshu).

Bei Annahme einer dakṣhiṇā waren nun übrigens je nach dem Gegenstande, aus dem sie bestand, verschiedene Sprüche zu recitiren Kāth. 9, 9 (wenn Ross, Gold, Rind, Kleid, Lebloses, oder ein Mensch in Empfang zu nehmen). T. Br. 2, 2, 5, 2 (bei Gold, Kleid, Rind, Ross, Mensch, talpa, Lastwagen, Streitwagen). Pañcav. 1, 8, 1—16 (fügt: Bock, Ziege, Schaaf *avim*, Kameel, *mṛiga*, Elephant, Eber, Reis und Gerste, *tilamâshân*, Maulesel, Mauleselinn hinzu). Lâty. 2, 7, 14—8, 32. 5, 12, 21—25. Vs. 7, 47 (Gold, Rind, Kleid, Ross). 48 (Anderes). Kâty. 10, 2, 28—32 (ebenso). Çâṅkh. 7, 18, 1—7 (Gold, Rind, Kleid, Einhufler [nämlich Ross, Esel, Maulesel], Anderes). Pâr. 3, 15 (andere Sprüche).

Was mit dem richtigen Spruche empfangen wird, geht theils dem Geber nicht verloren (*sâ'sya na dadataḥ kshîyate*), theils mehrt es sich dem Empfänger (*bhûyasî ca pratigrihitâ bhavati*) Pâr. 3, 15.



Beim pākayajna ist die dakṣhiṇā schweigend (om) in Empfang zu nehmen Lāṭy. 4, 9, 5—7.

Ebenso sind schweigend alle ayajne, ausser dem Opfers, gegebenen dakṣhiṇā zu empfangen Lāṭy. 2, 8, Dhānamjayya; Gautama verlangt den Spruch bhū svar oder om). Zu solchen ayajne gegebenen Geschenken sind wohl auch die Ehren-Preise zu rechnen, welche einzelnen dem brāhmanischen Studium besonders zugewandt Königen für denjenigen, der in einem Disputations-Wettstreife sich als der tüchtigste erweisen werde, ausgesetzt werden pflegten (Çat. 11, 6, 3, 1. 14, 6, 1, 1., 8. im 1. Bde.).

### 3. ajyeayatā, die Unbedrückbarkeit der brāhmaṇa.

Alle Wesen fürchten sich vor dem br., wenn er vajra (Stab) erhebt Kauç. 49.

Sein Fluch geht in Erfüllung Çāṅkh. 15, 16,

Doch nur wenn er richtige Opferkenntnis hat (wenn er ein Carakādhvaryu ist) Çat. 3, 8, 2, 25.

vom Richter ihnen stets Recht zu geben. Ihrem Bauch schadet nichts. 61

18. 7, 1, 18. Kâty. 20, 4, 28 (21, 1, 14. 2, 18). Çâṅkh. 16, 9, 22. Lâty. 9, 10, 37.

Für den König ist Alles âdya, eßbar, nur der br. nicht (: deren König ist soma) Çat. 5, 4, 2, 3. Wenn der König will, kann er freilich einen br. bedrücken (jinâti brâhmaṇam), doch ergeht es ihm dafür übel Çat. 13, 1, 5, 4. T. Br. 1, 7, 2, 6. Nur solche br., die nichts vom aṇvamedha wissen, dürfen von den Dienern des Königs belästigt werden: so 'brâhmaṇo, jyeya eva Çat. 13, 4, 2, 17. Kâty. 20, 2, 14.

In dem Reiche eines Königs, der das vâjapeya, resp. den daṇapeya gefeiert hat, müssen sich alle abrâhmaṇa ein Jahr lang, bis zum keçavapanîya, Haare, Bart und Nägel wachsen lassen, ebenso ihren Pferden die Haare etc.: die br. aber und ihr Gefolge (ye ca tân anu syuh) thun dies nur, wenn sie wollen Lâty. 9, 2, 25—29.

Ein Schiedsrichter hat stets dem br., nicht seinem Gegner, der abrâhmaṇa ist, Recht zu geben Ts. 2, 5, 11, 9., yád brâhmaṇaç câ 'brâhmaṇaç ca praçṇâm eyâtâm brâhmaṇâyâ 'dhi brûyâd, yád brâhmaṇâyâ 'dhyâhâ ''tmâné 'dhyâha, yád brâhmaṇâm parâhâ ''tmânam pārâha, tasmâd brâhmaṇó ná parócyah.

Es paßt sich nicht, daß ein br. mit einem râjanya-bandhu sich in Disput einlasse Çat. 11, 6, 2, 5 (weil dabei keine Ehre zu holen, nur zu verlieren ist).

Es ist gegen die Ordnung, daß ein br. bei einem kshatriya in die Lehre gehe Çat. 14, 5, 1, 14 (vgl. 9, 1, 11). Die Brâhmaṇa enthalten indeß mehrfache Beispiele, daß dies doch geschah (s. im Verlauf unter yaças).

Dem Bauch eines br. schadet nichts Ts. 6, 6, 8, 7. Alles, was er ißt, ist für ihn soma: somam etat pibata

62 **ajyeyatā**; die brāhmaṇa verdauen Alles; soma ihre Speise:

yat kim cāṇṣṭa brāhmaṇāḥ Lāty. 2, 12, 17. Kauç. 91.; sogar ein an Unverdaulichkeit gestorbenes Opferthier mag man durch br. verzehren lassen Kāty. 23, 4, 23.

Die rechte Seite einer den Manen geschlachteten Kuh giebt man mehreren brāhmaṇa zu essen, die linke ist für die Manen Kauç. 83.

Die vapā der beim madhuparka geschlachteten Kuh kann man dem agni weihen, oder es mag sie ein br. essen taddevatam hi tad dhaviḥ Kauç. 92.

Speciell untersagt sind ihm indessen fünf Waldthiere, nämlich mayu, gaura, gavaya, ushṭra, çarabha Çat. 7, 5, 2, 5. 1, 2, 8, 9 Ait. Br. 2, 8. Und der Genuß von Fleisch, ebenso wie der von Honig, ist bei gewissen Gelegenheiten, als Fastenordnung, obschon eben nur als solche, überhaupt untersagt.

Daß der br. Blut esse, hält Gārgya nicht für pafslich (akuçalo yo brāhmaṇo lohitaṁ aṇṣyād iti Gārgyaḥ) Kauç. 13.

Auch surā ist für ihn eine ungesunde Speise (açivo bhakṣaḥ) Çat. 12, 8, 1, 5., und parisrut für ihn anādyā verboten Çat. 12, 9, 1, 1: für Lohn indess läßt er sich auch dazu herbei, bei der sautrāmaṇi nämlich (brāhmaṇam surā-pam parikrīṇṣyāt) Çāṅkh. 15, 15, 14, welches Sühne-Opfer ihm resp. ausschliesslich zukömmt Çat. 12, 9, 1, 1. Kāry. 19, 1, 1: ein Anderer würde dazu nicht im Stande sein.

Ihre eigentliche Speise ist der soma, für Andere seiner Kraft und Heiligkeit halber unnabbar, unefsbar<sup>1)</sup> Çat. 12, 7, 2, 2. Ait. Br. 7, 29. Er wird ihre eigenthümliche Gottheit (svā devatā) genannt Kāth. 11, 5; sie selbst werden als von ihm regiert, ihn zum König habend Va. 9, 40. 10. 18. Çat. 5, 4, 2, 3. Lāty. 1, 10, 25., ihm zugehörig (saṁnya)

---

<sup>1)</sup> Nach Çat. 5, 5, 4. 9 müssen sie ihn aber doch auch vertragen können! (s. oben p. 12).

Īth. 37, 2., ja als mit ihm identisch (somo vai brâhmanah) ūcav. 23, 16, 5 bezeichnet; vgl. brahmâ somapurogavah 1. 23, 14.

Auf Grund seiner Fähigkeit, alles zu verdauen, ist r br. denn auch einzig im Stande, den Opferrest zu nken, resp. zu verzehren Çat. 2, 3, 1, 89. 5, 8, 16. Kâty. 14, 11. 5, 6, 89 (schol. Kâty. 1, 2, 8. 9). Kauç. 91. 89. Kâty. 2, 12, 16. 17. brâhmanâyochishtadânam Çâṅkh. 4, 21,

Er spült sich vorher den Mund dazu aus Gobh. 4, 14., wird dazu resp. gekauft T. Br. 1, 8, 6, 2.

Sollte ja kein brâhmana da sein, so kann man den Opferrest auch mit Wasser bespritzen und so geweiht einem andern geben Lâty. 1, 2, 10. 11. 2, 12, 16., oder man kann ihn auch mit Wasser werfen Kauç. 89. Âçval. g. 1, 24. Es scheint übrigens auch nicht jeder br. die dazu nöthige Kraft zu haben (entweder die Hausfrau verzehrt den einen piṇḍa oder die Manen, oder yo vâ eteshâm brâhmanânâm ucchish-bhâk syât) Gobh. 4, 8, 28.

Wenn ein br. nicht essen will (oder wenn Kinder nicht essen wollen), so gilt dies für so unheilvoll, daß man deshalb das Vedastudium unterbricht Çâṅkh. g. 4, 7.

Was ein br., der nicht wählerisch ist, nicht essen will (ad brâhmaṇo 'jugupsur na bhakshayet), das (havis) soll als unbrauchbar, dushtam gelten Çâṅkh. 3, 20, 5.

Daneben giebt es denn freilich auch strengere Speiseverbote. „Giftschluckend“ (garagir) heißen die, welche gemeine, für br. verbotene Speise essen, ye 'brahmâdyam<sup>1)</sup> nyam annam adanti Pañc. 17, 1, 9. Dagegen ist es eine Lücksverheißung, bis zum Alter nur solche Speise, die

<sup>1)</sup> Sây. hat nichts vom a privans, sondern erklärt: ye . . brâhmanâṇam parikalpitam annam balâtkâreṇa bhujjate, also: welche für die brâhmanen bestimmte Speise mit Gewalt denselben wegessen!

64 *ajyeyatâ; brahmâdyam annam.* Den br. schadet nichts. Heißt für br. eßbar ist, essen zu sollen *âjarasam brahmâdyam annam adanti* *Pañcav. 10, 4, 5. Ait. Br. 4, 11.* Strenge, auf Ordnung haltende (*ṛitâyavaḥ*) br. aßen vormalig nicht Speise Eines, der *agnim udvâsayate* *Ts. 2, 2, 5, 5. 1, 5, 2, 1* — Ueber die ziemlich leichten Sühnen indessen für Umgehung der Speiseverbote, sowie für die Annahme von Speise von Solchen, von denen man eigentlich nichts nehmen sollte, s. oben pag. 57. 58.

Wie die *brâhmaṇa* im Stande sind, Alles zu verdauen, so kann ihnen auch sonst nichts Unheimliches schaden.

Eine störrige oder kranke *agnihotri*-Kuh mag man einem br. geben, und auf ihn den betreffenden *pâpman* überleiten, ohne daß er dadurch Schaden leidet *Çat. 12, 4, 1, 9. 2, 1. Kâty. 25, 1, 15.* Er hat Macht auch über die Thiere *Çat. 3, 9, 1, 12* (*paçûn abhi dhṛishṇutamah*), obschon das Vieh etwa keineswegs den br. allein gehört, sondern überall sich findet *Çat. 4, 4, 1, 18.*

Die steinernen und irdenen Gefäße eines Todten nehme ein br. an sich *Çat. 12, 5, 2, 14. Kâty. 25, 7, 33.* (: der Gebrauch irdener Gefäße ist bei mehreren Gelegenheiten, als Fastenordnung, untersagt.)

Die bloße Anwesenheit eines br. genügt, um Uebel fern zu halten. Und wenn nun auch zwar der br. nicht selbst Arzt sein darf, denn der Arzt ist unrein *apûto 'medhyah* — was sich übrigens nicht etwa auf anatomische Uebungen u. dgl., sondern wohl nur darauf bezieht, daß der Arzt zuviel Verkehr mit allerlei Volk haben<sup>1)</sup> muß —, so ruht denn

---

<sup>1)</sup> Von den beiden *açvin* heißt es nämlich zwar: *yuvam vai brahmaçau bhishajau sthaḥ Çat. 8, 2, 1, 3. 12, 7, 1, 11:* andererseits gelten sie aber grade darum als *asarvau asamṛiddhau*, und werden von den Göttern vom Opfer ausgeschlossen, weil sie *bahu manushyeshu samapṛiṣṭam acāriṣṭām bhishajyantau* *ibid. 4, 1, 5, 8—14.*

doch in dem br. ein Drittel aller Heilkraft, und es soll daher ein Arzt, wenn er seine Kunst übt, stets einen br. sich zur Rechten niedersetzen lassen Ts. 6, 4, 9, 8. Im Rik 10; 97, 22 wird übrigens der brâhmana auch geradezu als Arzt bezeichnet, denn die Heilkräuter (oshadhi) sagen daselbst: „für wen der br. (uns) verwendet, den, o König, retten wir.“

Der Blick der br. hat Weihende Kraft; man läßt sie daher Opferspenden, die man dem schlimmen rudra darbringen will, vorher beschauen Gobh. 3, 8, 5 (prishâtakam . . . brâhmanân avekshayitvâ).

Sogar ihr Koth scheint wunderkräftig. Wenn es sich beim Antritt der Reise eines Kaufmanns um die Bestimmung eines günstigen Tages resp. um ein Wetter-Orakel handelt, das man aus dem Rauche<sup>1)</sup> von angezündetem Mist entnimmt (vgl. Ominap. 363), legt er (wer?) die Mistballen eines befreundeten br. auf die Gelenke (? wessen? ist nicht gesagt): upottamena (d. i. mit Ath. 6, 128, 1) suhrido brâhmanasya çakritpinḍân parvasv âdhâya çakadhûmaṃ „kim adyâ 'har“ iti prichati, bhadram sumañgalam iti pratipadyate Kauç. 50. Die Stelle läßt sich indessen allerdings auch so übersetzen: „er legt Kothballen (von Kuhmist?) auf die Gelenke(?) eines befreundeten br.“ In 53 wenigstens wird bei Gelegenheit des godânam (s. Pet. W.) aus dem Kothballen eines Lasttiers (ânaduham çakritpinḍam) eine Art Gefäß gemacht, welches man einem befreundeten br. darreicht, der sich damit südlich vom Feuer hinsetzt: çakritpinḍasya sthâlarûpaṃ kṛitvâ suhride brâhmanâya prayachati, tat suhrid dakshinâto 'gner udañmukha âstno dhârayati . . .

<sup>1)</sup> Ein ähnliches Orakel aus dem Rauche giebt Kauç. 14 an: „er zündet die Gräser mit aṅgirasischem Feuer an: nach welcher (Gegend) der Rauch sich senkt (yâṃ dhûmo 'vatanoti), die (Himmelsrichtung) ersiegt er.“

## 4. abadhyatâ, die Untöddbarkeit des brâhmaṇa.

Wer einen br. schlägt (hanti), den tadelt man (tan  
nv eva paricakshate) Çat. 3, 9, 4, 17.

Wer einen brâhmaṇa schmäht (yo 'pagurâtai), den schlägt  
man mit hundert (was wohl?) heim (çatena yâtayât); wer  
ihn schlägt (yo nihanat), den straft man mit tausend; wer  
gar ihm Blut lässt (yo lohitaṁ karavat) —, so viel Staubkörner  
er (der br.) vorspringend zusammenfaßt, so viel Jahre lernt  
der (Thäter) den pitriloka nicht kennen<sup>1</sup>): yâvataḥ prakṣāya  
pāṁsūn saṁgrihṇât, tâvataḥ saṁvatsarān pitrilokam na  
prajānât Ts. 2, 6, 10, 2.

Anderer Todschat (mṛityu) als die Tödtung eines br.  
ist kein rechter Todschat Çat. 13, 2, 5, 3 (sie ist der  
einzige wahre Mord).

Die Sünde des brahmahan ist höher als die jedes  
anderen vīrahan (der einen Mann erschlagen hat), steht  
indess zurück hinter der des bhrūṇahan, Embryotödtens  
Kâth. 31, 7. Taitt. Br. 3, 2, 8, 12; des letzteren Schuld ist  
unübertragbar, unsühnbar. Wer einen Embryo tödtet, dessen  
Geschlecht ja noch ungewiss, macht sich der Sünde eines  
brahmahan schuldig (garbhenâ 'vijnâtena brahmahâ) Ts. 6,  
5, 10, 2. Kâth. 27, 9 (wo bhrūṇahâ), s. diese Stud. 9, 41.

Die Sünde der brahmahatyâ ist indess durch das  
Pferdeopfer zu tilgen, tarati sarvamaṁpāmanam tarati  
brahmahatyāṁ yo 'çvamedhena yajate Çat. 13, 2, 1, 1. 2,  
4, 1 (Janamejaya Pârikshita ward dadurch entschuldigt); und  
zwar speciell durch den Segensruf an dieselbe (br'atyāyai

<sup>1</sup>) d. h. wohl: er muß ausserhalb desselben als preta (s. diese Stud. 3,  
125) umherschweifen? Das Gewöhnliche ist — nach der späteren Vorstellung  
im çrâddhatattva, s. Çabdakalpādruma unter bhoga —, daß der Verstorbene  
ein Jahr nach dem Tode, resp. dem sapindīkaraṇam. „pretadeham pari-  
tyajya bhogadeham samañnute.“

āhā, s. auch Vs. 39, 18), der hinter dem geschlachteten Pse, in Begleitung einer Opferspende, drein gerufen wird. Diese Sühne hat Muṇḍibha<sup>1)</sup> Audanya erfunden, und wird dadurch nicht bloß dem König selbst, der sich dieses Vorgehens schuldig gemacht, sondern auch Jedem in seinem Geschlechte, der in Zukunft einen br. tödten sollte(!), Ablass (heshajam, Heilung) verschafft Çat. 13, 8, 5, 4.

Ja das Hinabtauchen in das Wasser, in welchem der König, der das Pferdeopfer feiert, das Schlussbad genommen hat, entzühnt sogar auch Andere, die sich der gleichen Sünde schuldig gemacht haben, ohne daß sie die sonstigen Rituale zu vollziehen brauchen. Kāty. 20, 8, 17 (der Text hat nur pāpakṛitas, der schol. aber erklärt dies durch brahmanatyādikartāras). 18. Çāṅkh. 16, 18, 21 (apagrāmās).

Auch die Recitation einer trisuparna genannten Spruchreihe schlägt von den brāhmaṇa, die sie recitiren, die brahmanahmahatyā hinweg : brahmanahmahatyām vā ete ghnanti, ye brahmanās trisuparnam paṭhanti, te somam prāpnuvanti | sahasrāt pañktim punanti Taitt. Ār. 10, 38.

Als Indra den unförmlichen, dreimäuligen Viṣvarūpa Vāśhṭra, den purohita der Götter, getödtet hatte, schalteten ihn die Wesen: brahmanah. Ein Drittel seiner brahmanahmahatyā-Schuld nahm die Erde auf sich, daher die Risse in dem von selbst berstenden Erdboden; ein Drittel die Bäume, daher ihr niryāsa (Ausschwitzung, Harz), das besonders wenn es roth ist, nicht gegessen werden darf; ein Drittel die Frauen, daher die menses Ts. 2, 5, 1, 2—5. Indra ward durch die Feier des agnishtut davon entzühnt Pañc. 17,

<sup>1)</sup> Dieser Name erinnert an die wilden Mātibās Ait. Br. 7, 18 (Çāṅkh. 15, 26, 6 freilich hat Mācīpās, Māvīpās), die Genossen der Andhra, Pādra, Pulinda und Çabara.



68 abadhyatâ; in gewissen Fällen indeß die Tödtung eines br. ein-  
4, 1, die daher auch weiter noch dieselbe Wirkung hat  
schol. zu Kâty. 22, 4, 29.

Als der Aikshvâka Tryaruna Traidhâtva einen br.  
Knaben mit seinem Wagen überfuhr (rathena vyachint),  
war er sehr ungehalten auf seinen purohita, unter dem  
Obhut stehend ihm dies passirt war; der indeß be-  
den Knaben wieder durch ein sâman Pañcav. 13, 2, 2.

Im Fall übrigens ein purohita, oder war es auch  
ein ihm Angehöriger, seinen Fürsten verrieth, scheint die  
Strafe des Todes als ganz in der Ordnung zu gelten (s.  
oben pag. 32. nach dem Pañcav. Br. 14, 6, 8).

Hieher gehört auch die Mythe vom Dadhyañc Âtha-  
vana, der den beiden Açvin die madhu-Kunde verrieth  
wofür ihm Indra das (in Voraussicht dessen vorher von  
ihm aufgesetzte Pferde-) Haupt abschlug Say. zu Rik 1, 16, 2.

Ja, es ist sogar auch, ohne irgend welche Ver-  
schuldung des Betreffenden, die Tödtung eines brâhmana bei ge-  
wissen Opfergelegenheiten geradezu feste Bestimmung.

Behufs des purushamedha kauft sich der Opfere-  
für 1000 Kühe nebst 100 Rossen einen brâhmana oder  
kshatriya Çâṅkh. 16, 10, 10., der dann ganz in der Weise  
des Opferrosses behandelt und wirklich geopfert wird  
Çâṅkh. 16, 12, 16—20 (s. Z. der D. M. G. 18, 269. 270). Das  
Gleiche findet auch behufs des sarvamedha statt Çâṅkh. 16, 14,  
10. — Für die Ceremonie des Schlußbades beim Pferdeopfer  
ist sogar ein bestimmtes Geschlecht, das des Atri, für die  
ähnliche Verwendung eines Individuums daraus, festgesetzt,  
Çâṅkh. 16, 18, 18—20 (a. a. O. p. 268). — Die Darbringung des  
Çunaḥçepa als Opferthier (Ait. Br. 7, 15. Çâṅkh. çr. 15, 20)  
findet in der Abstammung desselben kein Hinderniß: ja  
Varuna geht sogar gern auf den betreffenden Eintausch

desselben (an Stelle des Königssohnes) ein, denn „ein br. ist mehr als ein kshatriya.“ — Auch bei der späteren, wie es scheint, nur symbolischen Form des Menschenopfers im Yajus-Ritual ist ein brâhmaṇa ganz ausdrücklich das erste Opferthier; und daß auch unter den übrigen Opfermenschen sich brâhmaṇa befinden konnten, geht aus der speciellen Bestimmung Vs. 30, 22 für die letzten zwölf daselbst Aufgezählten — darunter sogar ein mâgadha! —, daß dieselben weder çûdra noch brâhmaṇa sein dürften, zur Genüge hervor: für die übrigen war dies somit beliebig (jâter aniyamaḥ, wie Mahîdhara angiebt, s. Z. der D. M. G. 18, 271. 273. 284).

#### 5. (erste Pflicht) brâhmanyam.

Der schol. am a. O. erklärt dies durch brâhmaṇabhâva: da die brahmanische Lebensweise durch das nächstfolgende Wort vertreten ist, so meine ich, daß mit brâhmanyam die brahmanische Herkunft, die Reinhaltung des Geschlechtes, bezeichnet sein wird, die sonst hier ganz fehlen würde, während auf sie doch gerade ein ganz specielles Gewicht zu legen ist (: vgl. abrâhmanyam Âçv. 9, 3, 20., abrâhmanyagamanam nâma çûdrâyâm apatyotpâdanam schol. p. 714 ed. Râma-Nârâyana).

Es ist die höchste Stufe des Glückes, als Sohn eines also wissenden brâhmaṇa geboren zu werden Çat. 14, 9, 4, 29. — Die Bezeichnung als brahmaputra ist direct ein Ehrentitel Çat. 11, 4, 1, 2. 9. Âçval. 2, 18, 12. Çânkh. 12, 21, 1. 2.

Das erste Erforderniß<sup>1)</sup> an einen Priester (ritvij) ist, daß er ein ârsheya, ṛishi-Sproß, sei Lâṭy. 1, 1, 7., und

<sup>1)</sup> Daran schliessen sich freilich noch verschiedene andere Bedingungen s. diese Stud. I, 51 und unten im Verlauf.

70 brâhmaṇyam; nur ein ârsheya als Priester zu nehmen. Das Wam zwar verlangt Agnisvâmin: â daçamât purushâd avyavachinam ârsham yasya, daß zehn Glieder rückwärts der Abstammung nicht unterbrochen sein dürfe. Das Kau sūtra stellt (67) mildere Bedingungen, verlangt nur von mindestens drei Vorfahren, daß sie mit Wissen, Schick (carana), Lebensweise und Tugend begabt seien (schem somit von der Abkunft ganz zu abstrahiren?) : sambhṛitâ sâvikeshu sambhâreshu brâhmaṇam ritvijam vṛṇîta rishir ârsheyam sudhâtudakshinam anaimittikam, esha ha vâ rishir ârsheyah sudhâtudakshino yasya tryavarârdhyah (trivari Cod) pūrvapurushâ vidyâcaranavṛittaçilasampannah.

„Möge ich heute einen mit (gutem) Vater und (guten) Vorvätern versehenen brâhmaṇa finden, einen rishi, einen rishi-Sproß“ betet der Opfernde Vs. 7, 46. Ta. 6, 6, 1, 1 (wo pitṛimantam paitṛimatyam fehlt)., indem er auf den âgnîdhra zuschreitet Kâty. 10, 2, 19. Hiezu im Çat. Br. 4, 3, 4, 19 die Erklärung: yo vai jnâto jnâtakulīnah sa pitṛimân paitṛimatyah . . . yo vai jnâto 'nñcānah sa rishir ârsheyah.

Ein von den rishi stammender br. (ârsheya) repräsentiert alle Götter T. Br. 1, 4, 4, 2. Çat. 12, 4, 4, 6: ihn ziehe man daher bei der Sühncereemonie herzu, welche für den Fall bestimmt ist, daß die Sonne vor dem uddharanam des âhavanīya bereits untergegangen war. So auch Kâty. 25, 3, 17. Dagegen Çânkh. 3, 19, 9 betont bei derselben Gelegenheit nicht die Abstammung, nur das Wissen: bahvidâ brâhmaṇeno 'ddharanam.

Und so wird denn auch sonst noch mehrfach das Wissen allein als wesentlich, die Abkunft überhaupt als ganz unwesentlich bezeichnet. Wird ja doch sogar von dem König Janaka Çat. 11, 6, 2, 10 berichtet, daß er

durch seine Annahme und Anerkennung der Lehren Yâjñavalkya's selbst zum brahman wurde: tato brahmâ Janaka āsa. Dem entsprechend heisst es in Ts. 6, 6, 1, 4: „wer da (ordentlich) gehört (gelernt) hat, der br. ist ein ṛishi ārsheya“ : eśhâ vai brâhmaṇâ ṛishir ārsheyô yâḥ çuçruvân (und gilt resp. als einer der drei, welche gataçrî heissen Çânkh. 2, 6, 5). Und im Kâth. 30, 1 (diese Stud. 3, 462): „Was nach des brâhmaṇa Vater, was fragst du nach der Mutter sein? | Wenn in wem veda-maafs'ge Kunst (çrutam vedyam), der ist Vater, der Großvater“.

Ja es genügte noch weniger, um als brâhmaṇa zu gelten. Den Satyakâma, Sohn der Jabalâ nahm Hâridrumata Gautama ohne Weiteres als Schüler auf, obschon dessen Mutter den Vater nicht nennen konnte Chândogyop. 6, 4, 4. Roer p. 255. diese Stud. 1, 263. Die Aufrichtigkeit, mit der Satyakâma ihm dies auf seine Frage: kimgotro nu soṃyâ'si mittheilte, sah er als einen Beweis dafür an, daß derselbe aus echtem Blut sei, naitad abrahmaṇo vivaktum arhati<sup>1)</sup>, samidham soṃyâ 'haro 'pa tyâ neshye, na satyâd agâh.

Nach Kauç. 55 hat denn der Lehrer überhaupt geradezu die Macht, den Schüler, der ihm Namen und Geschlecht gesagt, zum ārsheya zu machen: ko nâma'si kimgotra ity, asâv iti, yathâ nâmagotre bhavatas tathâ prabrûhy, ārsheyam mâ kṛtvâ bandhumantam upa mâ<sup>2)</sup> naya, ārsheyam tvâ kṛtvâ bandhumantam upanayâmi. — Die übrigen grihyasûtra haben hierüber Folgendes. Nach Gobh.

<sup>1)</sup> „Einer, der nicht br. wäre, könnte das nicht sagen“; so der schol. rijavo hi brâhmaṇâḥ. „None but a brahman can say so“, Rājendra Lāla Mitra p. 70. — In der That ein schwaches Beweismittel, und eine eigenthümliche Sicherheit! Vgl. Vajrasûci p. 240.

<sup>2)</sup> Von zweiter Hand zugefügt, von dritter Hand wieder del.

2, 10, 17 fragt der Lehrer überhaupt nur nach dem Namen nicht auch nach der Familie, und giebt dem Schüler den selbst einen Namen, bei dem er ihn fortan nennen will abhivādanīyam, und der entweder von einer Gottheit oder einem nakshatra (s. Naksh. 2, 318), nach Einigen auch von einem gotra entlehnt ist gotrâçrayam apy eke. Von welchem gotra, ob von dem des Schülers, dem des Lehrers oder einem anderen wird nicht angegeben. Nach Çatap. 11, 5, 4, 1<sup>1)</sup> scheint schon die Frage: ko nāmā'si aham zur Aufnahme eines Schülers zu genügen, da sie zugleich die Antwort „ka, d. i. prajāpati, heissest du“ in sich enthält, der Schüler somit dadurch als dem prajāpati zugehörig geweiht wird: prajāpatyam evainam tat kṛtvopanayate. Auch im Āçval. g. 1, 20, 8 genügt die in gleichem Sinne zu verstehende Frage: kas tvā kam upanayate (Stenzler p. 49). Im Pār. 2, 2 antwortet der Schüler auf die Frage ko nāmā'si wenigstens mit den Worten: „N. N. bin ich o Herr“ asāv aham bhoḥ. Im Çāṅkh. g. 2, 2 aber spricht hierauf der Lehrer weiter: samānārsheyaḥ, wozu nach dem schol. aus dem Folgenden (s. sogleich): bhavān brūhi<sup>2)</sup> heraufzuholen ist; also: „der Herr sage: (ich möchte) von gleichem ārsheya (sein)“; worauf der Andere: „samānārsheyo'ham bhoḥ (ich möchte) von gleichem ārsheya (sein), o Herr!“. (Daß hier in der That: asāni „ich möchte sein“ zu ergänzen ist, ergibt sich aus dem sofort sich anschließenden weiteren Verlauf der Hin- und Herrede: der Lehrer sagt nämlich: brahmacārī bhavān brūhi, worauf der Andere:

<sup>1)</sup> Dies grihya-Cap. ist aus Veranlassung des upanaye in 11, 5, 3, 13 in den Text gekommen.

<sup>2)</sup> Zu dieser kuriosen Construction von bhavān mit der zweiten Person des Verbums s. bhavān avocaḥ Çatap. 14, 9, 1, 5 (zu bhavat selbst s. diese Stud. 9, 98).

brahmacāry aham [scil. eben: asāni] bho s). Es richtet somit der Schüler hier an den Lehrer direkt den Wunsch, daß er von gleichem ārsheya mit ihm dem Lehrer werden möchte, und scheint hieraus in der That direkt hervorzugehen, daß es rein in der Hand der Lehrer lag, auf Grund ihrer geistigen Vaterschaft auch ihr wirkliches ārsheyam über so viel Schüler, als ihnen beliebte, auszudehnen. Aehnlich also wie das Çākya-Geschlecht sich Gautama nannte, weil es die Familie der Gautama zu purohita hatte (s. unten pag. 79.), und wie somit Buddha: Gautama heißt, obschon er nichts mit dem Geschlecht der Gautama direkt zu thun hatte, brauchten nach Obigem auch die Gautama selbst nicht alle wirklich aus dem Gautama-Geschlecht zu stammen, sondern konnten eben zum Theil auch nur durch geistige Affiliation zu ihrem Namen Gautama gelangt sein. Oder wie es in nackter Schärfe in dem im schol. zu Kāty. 1, 6, 14 (pag. 108, 23 der Editio) citirten vacanam heißt: ya eva kaṣ ca stomabhāgān (die dem Vasishṭha-Geschlechte gehören s. oben pag. 34. 35) adhīte sa Vasishṭhaḥ.

Aber auch die Abstammung der ṛishi selbst ist ja — dies geben auch die späteren Angaben noch zu — keineswegs durchweg eine reine gewesen, vgl. Vajrasūci pag. 212. 215—6. 230—2. 243—4 (angeblich aus dem Mānavadharma).

Im Pañcav. 14, 6, 6 schilt Medhātithi den Vatsa, (Beide aus dem Geschlecht des Kaṇva, Kāṇvyau) einen „abrāhmaṇa“, resp. „Sohn eines çūdrâ-Weibes. Vatsa läßt sich auf keine Widerlegung des Vorwurfes ein, proponirt aber ein Feuer-Ordale, wer von ihnen Beiden der brahmakundigere sei (ṛitenâ 'gnim vyayâva yataro nau brahmīyân): er durchschritt (vyait) das Feuer mit dem

74 brāhmanyam; Vermischung mit Frauen aus anderen Kasten, und vâtsam (sâman) — Medhâtithi mit dem maidhâtitham — und es brannte ihm nicht ein Haar (vgl. Manu 8, 110. 114–4 S. hierüber und über ähnliche Legenden aus den Brāhmaṇas diese Stud. 2, 311 (dâsyâ vai tvam putro 'si, na vayan tvayâ saha bhakshayishyâmah Çāṅkh. Br. 12, 2, dâsyâḥ putraḥ kitavo 'brāhmaṇaḥ katham no madhye 'dikṣitā Ait. Br. 2, 19). 9, 42. 44. 46., und vgl. hiezu noch die charakteristischen Zusätze, welche sich in Ath. 5, 17, 8 zu Rik 10, 9 gemacht finden, resp. das darüber von Muir a. a. O. p. 15. 24–26 Bemerkte. Werden in ihnen nun auch nur rājanya- und vaiçya-Wittwen, resp. -Frauen, nicht aber dgl. aus dem çûdra-Geschlecht als dem brāhmaṇa zur Ehe frei stehend, aufgeführt, so belehrt uns doch Pār. 1, 4 (s. oben p. 21), daß nach Ansicht „Einiger“ es (allen drei oberen Kasten, somit auch) dem brāhmaṇa erlaubt war, zu den ihm rite zukommenden drei Frauen aus den drei oberen Kasten (varṇānupûrvyena) auch noch ein çûdra-Weib dazu zu nehmen: sarveshâm çûdrâm apy eke, mantravarjan. Nur ein agnicit war verpflichtet, bloß einer Frau aus gleicher Kaste beizuwohnen Kâty. 18, 6, 27. Das Verbot einem çûdra-Weibe zu nahen findet sich resp. mehrfach als besondere Observanz eingeschärft, so Gobh. 3, 2, 42 und schol. Kâty. 18, 6, 27 (wonach unter rāmâ<sup>1</sup>) in Ts. 5, 6, 2, 2 Kâṭh. 22, 7. eine dgl. zu verstehen ist), woraus denn eben erhellt, daß im Uebrigen es nicht verboten war. Nach Âçval. g. 1, 28, 20 soll man bei dem Opfer eines kshiptayoni d. i. eines Mannes von verächtlicher Herkunft nicht als Priester fungiren; damit kann entweder der Sohn einer liederlichen Mutter oder einer Mutter aus niederer Kaste gemeint sein.

<sup>1</sup>) Das Wort bedeutet wohl aber nur ramapriyâ im Allgemeinen? vgl. T. Âr. 5, 8, 18: samvatsaram na mânsam açniyât | na rāmâm (striyam) apyât | na mṛinmayena pibet | nâ'sya rāma (? ramapriyâḥ putraḥ) uchishṭam pibet.

Aus dem Gesagten erhellt bereits im Allgemeinen, daß in Bezug auf die später so speciellen Verbote, welche die Reinhaltung des Geschlechtes zum Ziele haben, in der älteren Phase der hier in Rede stehenden Periode wohl noch keine feste Norm bestanden haben kann. Und das Gleiche gilt denn auch in Bezug auf die zahlreichen Angaben späterer Zeit über die bei der Heirath verbotenen Verwandtschaftsgrade. Denn wenn wir auch allerdings bei Gobh. 3, 4, 1 in der That die Satzung vorfinden, daß man (und zwar gilt dies nicht bloß von den br.) kein Weib aus demselben gotra nehmen dürfe, resp. keins, welches mit der Mutter sapindâ sei<sup>1)</sup>: dârân kurvîtâ 'sagotrân mâtur asapindân, und wenn es ähnlich auch bei Âpastamba in einer von M. Müller hist. of anc. S. Lit. p. 387 citirten Stelle heißt: sagotrâya duhitaram na prayachet, so erhellt doch der Umstand, daß diese eigenthümliche und strenge Satzung in der älteren Zeit noch keine allgemein anerkannte war, mit Sicherheit aus folgenden in Çat. 1, 8, 8, 6 vorliegenden Angaben: „von einem und demselben Mann stammen Genießser (Gatte) und zu-Genießender (Gattinn): denn die Geschlechts-genossen (jâtyâḥ) pflegen sich jetzt weidlich am (Liebes-) Spiel zu ergötzen, indem sie sagen: beim vierten Manne (Glieder, oder) beim dritten vereinigen wir uns (fleischlich, coimus)“. Sâyaṇa bemerkt hiezu, daß die Kânva<sup>2)</sup> bloß „beim dritten“, die Saurâshṭra dagegen „beim vierten“ lesen; die Dākshinâtya schlossen sich nach ihm den Kânva an, da sie die Heirath mit den Mutterbruder-Töchtern und

---

<sup>1)</sup> Diese Bestimmung entspricht ganz der bei Manu (3, 5), während Yājñavalkya (1, 52. 53) die Heirath vom fünften Gliede (excl.) im Geschlecht der Mutter, vom siebenten im Geschlecht des Vaters ab gestattet.

<sup>2)</sup> Es wäre wichtig, zu erfahren, wie ihr Text für diese Stelle des Çat. Br. (2, 8, 1 daselbst) lautet.



den Vaterschwester-Söhnen verstatten, die je vom Großvater ab gezählt das dritte Glied bilden. Dasselbe berichtet der schol. der Vajrasûcî (meine Abh. p. 257. 258) von den Andhra und Dâkshinâtya, giebt indess zugleich an, daß die Schule der Vâjasaneyin die Heimführung der Mutterbrudertochter verbiete<sup>1)</sup>: offenbar meint er damit diejenigen, welche erst „beim vierten“ Gliede die Heirath gestatten, also nach Sây. die Saurâshtra, während unser Mâdhyandina-Text hier zwar das vierte Glied voranstellt, somit wohl bevorzugt, das dritte jedoch auch zugleich dabei erwähnt. Und zwar scheinen, da jede Restriction fehlt, in letzterem Falle — also nach der Ansicht der Dâkshinâtya und der Kânva, resp. geduldet auch von Seiten der Mâdhyandina — auch sogar die Kinder von Vaterbrüdern wechselseitig heirathsfähig gewesen zu sein, was die spätere Zeit unbedingt verbietet.

Von den fünf grihyasûtra, die ich kenne, ist zudem das des Gobhila das einzige, welches die Bedingung aufstellt, daß das Brautpaar nicht nahe verwandt sein dürfe. Pâraskara und Kauçika erwähnen die Anforderungen, denen bei der Brautwahl zu genügen ist, überhaupt gar nicht; Çânkhâyana gedenkt derselben, spricht indess nur von den körperlichen Eigenschaften der Braut (1, 5, 6—10). Âçvalâyana endlich, der (1, 5) sehr ausführlich davon handelt, stellt zwar an die Familie, aus der man sich die Braut holen soll, sehr specielle Anforderungen (s. unten p. 88), gedenkt indessen der Verwandtschafts-Verhältnisse dabei in keiner Weise.

<sup>1)</sup> Da sie ebenso gut „Schwester“ zu nennen sei, wie die Tochter des Vaterbruders, daher ebenso wenig wie diese zu ehelichen. — Daß Geschwisterehe von alter Zeit verboten war (während die Perser-Arier dieselbe gestatteten), ergiebt sich zwar aus dem Zwiegespräch von Yama und Yami Rik 10, 10 (12)., indessen in den buddhistischen Legenden kommt dieselbe doch mehrfach vor, s. diese Stud. 5, 427—8., und Sîtâ-devî (vgl. Oinas pag. 871—8) als Schwester, dann Gemahlinn Râma's im Dasaratha-Jâtaka bei d'Alwis Attanagaluvaṇsa p. 176. 185.

Erst das *pariṣiṣṭam*<sup>1)</sup> zu dem pravara-Abschnitt bei *Āçval.* 12, 13 so wie die sonstigen pravara-Listen (s. unten p. 81) gedenken, wie Gobhila und *Āpastamba*, der für die Heirath verbotenen Verwandtschaften.

Dafs indessen auch in alter Zeit schon auf die Familie des Bräutigams wie der Braut von beiden Theilen speciell reflektirt ward, ist theils in der Natur der Sache liegend, theils direkt verbürgt. Nach *Çāṅkh.* 1, 6 preisen die Brautwerber „*gotranāmāni*“ Familie und Namen ihres Schützlings der Braut nach Kräften an. Man scheint sich aber in zweifelhaften Fällen, wenn die Verhältnisse im Uebrigen eben paßten, ziemlich leicht über etwaige Bedenken hinweg geholfen zu haben. Nach *Ts.* 6, 2, 6, 4 war für Einen, der Entscheidung wünscht (? *vyāvṛitkāma*), in Bezug auf den man nämlich (s. oben p. 47) wegen seiner Zulassung zum Mahle — oder handelt es sich etwa zugleich auch darum, ob man von ihm Speise annehmen dürfe? vgl. *Ath.* 9, 6, 24 — oder zum Ehebett in Zweifel war *yām pātre vā talpe vā mīmāṇseran*, auf einem besonders dazu erwählten Opferplatz (*vyāvṛitte devayājane*) zu opfern, der, weil er sich östlich vom *āhavanīya*, westlich vom *gārhapatya* an abdachte<sup>2)</sup>, als *vyāvṛitta* „geschieden“ galt; dadurch ward derselbe seiner bösen Feinde (die seine Würdigkeit anzweifelten) ledig und man zweifelte ihn ferner nicht an: *vi pāpmānā bhrātrivyeṇā vartate nainam pātre nā talpe mīmāṇsante*. Ebenso im *Kāth.* 25, 8, wo *talpe* geradezu durch *vivāhe* ersetzt ist, und als dritte Kategorie noch die in Bezug auf

<sup>1)</sup> Müller's Citate aus „*Āçvalāyana*“ a. a. O. p. 887. 888 sind eben aus diesem „*pariṣiṣṭam*“ entlehnt, was er zu markiren versäumt hat (s. mein Verz. der B. S. H. p. 26. 479).

<sup>2)</sup> *yatrāpaḥ prācīr āhavanīyāt prācīr gārhapatyād vyavadraveyuḥ Kāth.* 25, 8.

ihre Zulassung zum udaka d. i. den Todtenfeierlichkeiten<sup>1)</sup> Zweifelhaften aufgeführt sind. Nach Pañc. 23, 4, 2 Kâty. 24, 1, 23. Âçval. çr. 11, 2, 6 werden die „talpe vodake vi vivâhe vâ“ Zweifelhaften durch die Feier eines vierzehntägigen Soma-Opfers (caturdaçarâtra) entschuldigt. Welcher Unterschied hier zwischen talpe und vivâhe besteht, erhält nicht recht<sup>2)</sup>: ist etwa mit talpe die zweifelhafte Herkunft, mit vivâha speciell die aus irgend welchen sonstigen Gründen zweifelhafte Zulassung zur Schwiegersohnschaft gemeint? Das *πρώτον ψεύδος* hierbei, daß ein in der angegebenen Beziehung Anrühiger auch eigentlich gar nicht zu dem ihn entschuldigenden Opfer zugelassen werden sollte, wird gar nicht beachtet. Das Opfer war eben zur Entschuldigung nothwendig.

Daß ferner die brâhmana schon von alter Zeit her bestimmte Geschlechtsreihen in ihrer Tradition bewahrten, dafür liegen uns aus den Brâhmana und Sûtra ausreichende vollgültige Zeugnisse vor. An die Spitze derselben stellen wir die Angaben über den pravara. Nach dem von mir in diesen Stud. 9, 321 ff. Bemerkten war es nämlich ein integrierender Theil jedes Opfers, daß zu Anfang desselben bei Recitation der sâmidhenî-Hymnen zu zweien Malen, das eine Mal von dem hotar, das andere Mal von dem adhvaryu,

<sup>1)</sup> schol. zu Kâty. hat: abhishekâdyarthe, ebenso zu Pañc. abhishekârthe. Dagegen der schol. zu Âçval. (Bibl. Ind., ed. Râma-Nârâyana p. 806) hat: udakam udakakriyâdi jnâtikâryam (; statt ye योग्यं योग्यतया चक्यन्ते lies daselbst: ye योग्ययोग्यतया चान्क्यन्ते).

<sup>2)</sup> Der schol. zu Pañc. erklärt talpe durch çayyâyâm, ebenso die schol. zu Kâty. und Âçval. durch çayane: dies ist aber wohl nur eine etymologische Uebersetzung, die wenigstens für Ta. (talpe=vivâhe im Kâth.) in keiner Weise ausreicht. Und wenn es auch allerdings im Pañc. im Verlauf (§ 5) heißt (ebenso 25, 1, 10. 10, 1, 12) : esha vâva devatalpo, devatalpam eva tad ârohanti, talpyâ bhavanti, pra vasyasas talpam âpnuvanti, und daselbst somit wohl in der That ein talpasadyam nach Art des T. Br. 1, 2, 6, 5. 6. erwünscht, also ein thronartiger Sitz als Zeichen des Ansehens und Reichthums (schol. zu T. Br. p. 120) gemeint ist, so meine ich doch, daß dies eben erst eine sekundäre Auffassung ist.

der Dienste gedacht ward, welche das Feuer, der göttliche hotar, bei früheren dgl. Gelegenheiten den Vorfahren des Opfernden erwiesen, wobei aus dem Kreise von dessen rishi-Ahnen in der Regel drei Namen (oder fünf, oder auch gar bloß deren einer, resp. zwei, je nach der Zahl der nantrakrit in dem betreffenden Geschlechte, Kâty. 3, 2, 8) zu nennen waren, die zu einander in dem absteigenden Verhältniß von Vater, Sohn und Enkel<sup>1)</sup> standen (Çat. 1, 8, 1, 10 und s. schol. zu Ts. 2, 5, 8, 7 pag. 629 ed. Cowell). War der Opfernde ein kshatriya oder ein vaiçya, so nannte der Priester nicht dessen Ahnen, sondern die Ahnen des von demselben erwählten purohita (guru); war er ein König, so geschah entweder dasselbe — und dies verlangen Ait. Br. 7, 26 (wo für die Könige keine Ausnahme gestattet wird), Çāṅkh. 1, 4, 17 (wo desgl. ganz allgemein: purohitapravarenâ 'brâhmanasya), Âpastamba<sup>2)</sup> und Manu (d. i. das Mânavam sūtram) im schol. zu Kâty. 3, 2, 11 — oder es konnten auch die râjarshi-Vorfahren des Königs genannt werden Kâty. 3, 2, 9. Âçval. çr. 1, 8, 4. War man ungewiß (samçaye Âçv.), wurde bei Allen, auch den brâhmana, nur Manu, der gemeinsame Stammvater Aller genannt Kâty. 3, 2, 11. Âçval. 1, 8, 5. — In Folge dieser eigenthümlichen Bestimmung nun mußten sich begreiflicher Weise die genealogischen Verhältnisse der einzelnen brâhmana-Familien, wenigstens eben soweit dabei deren Ansprüche auf Abstammung von einem der heiligen rishi der Vorzeit berührt waren, mit einer gewissen Be-

<sup>1)</sup> Es sind dies die drei retas κατ' ἐξοχὴν Ts. 5, 6, 8, 4. Çat. 8, 1, 8, 5. wo der hotar. Der adhvaryu dagegen nannte die Namen in aufsteigender Richtung; also z. B. Âṅgīrasa bārhaspatya bhāradvājeti hotā, bharadvājavād rīhaspativād aṅgirovād ity adhvaryuḥ.

<sup>2)</sup> Âpastamba stellt indess auch frei, gar keine ârshēya zu wählen, sondern nur Manu's Namen zu benutzen.

stimmtheit fixiren. Es liegen uns denn auch verschieden derartige Listen<sup>1)</sup> faktisch vor<sup>2)</sup>, welche für ihre Zeit im Mindesten eben als Dokumente jener Ansprüche zu gelten, und für die Folgezeit in der That denn wohl gerade als direkte Norm gedient haben. Was ihnen somit für die theilweise ja doch jedenfalls mythischen Spitzen ihrer Reihen an Glaubwürdigkeit auch abgehen mag, für die spätere Gliederung der brahmanischen Familien liegt in ihnen unstreitig ein höchst werthvolles Material vor, das noch der Verarbeitung harret. Der älteste Text der Art, der bis jetzt zugänglich, findet sich am Schluss von Aṣvalâyana's çrautasûtra 12, 10—15 (nebst einem pariçishat dazu in 15), s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 26 (479) und M. Müller am a. O. p. 380 ff., wo in der Note zahlreiche andere dgl. Listen aus einem speciellen Werke darüber, der pravaramañjarî, namhaft gemacht werden<sup>3)</sup>. Leider variiren nun diese Texte wie auch Müller zugibt „very considerably in the different sūtras.“ Und da auch Aṣvalâyana selbst (1, 3, 5) von samçaya-Fällen, also Fällen, wo die Abstammung zweifelhaft war, spricht, so ist ersichtlich, daß in der „tradition of the sacred pedigree“

<sup>1)</sup> Es ist indeß im Auge zu behalten, daß es sich dabei oben nicht bloß um wirkliche Abstammung, sondern zugleich auch, für die zweite und dritte Kaste, um rein geistige Parentel-Verhältnisse (s. oben p. 78) handelt, daher die scholl. vielfach bei der Erklärung eines Patronymicum's gotra und pravara einander geradezu gegenüber stellen: so wird z. B. Âtreya's Kâty. 10, 2, 21 vom schol. durch Atrisagotrâya Atripravarâya vâ erklärt: ähnlich schol. zu Kâty. 1, 6, 18 (unten pag. 89. 90). 3, 8, 8 etc.

<sup>2)</sup> Von den râjarshi sind uns leider keine dergl. Listen bewahrt. Das Aṣval. 12, 15, 5 angeführte Beispiel: „mānavai 'la paurûravasa“ zeigt freilich rein mythische Namen: es fragt sich somit, ob der Verlust in historischer Beziehung wirklich sehr zu beklagen sein wird (s. oben 9, 325. 326).

<sup>3)</sup> Vgl. dazu noch den pravarâdhyâya im Verz. der Berl. S. H. p. 54 bis 62, und Saṃskâra Kaustubha 179b. — 196a. Vinâyaka zu Çâkh. Br. 3, 2 citirt aus einem ârsheyavarapaṇḍita den Anfang: athâtâḥ pravaraṇ vyâkhyâyâmaḥ und mehrere einzelne Stellen.

(Müller p. 387) allerhand Mängel sein werden, die deren historischen Werth als solchen erheblich beeinträchtigen. Immerhin bleiben sie indeß jedenfalls auch in dieser Beziehung von einem gewissen Werthe. Was ihnen aber noch im Uebrigen eine ganz besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß sich an sie in ihren vorliegenden Formen, zwar offenbar sekundär, aber eben doch durchweg — entsprechend den strengen Bestimmungen der nachvedischen Zeit über die bei der Heirath verbotenen Verwandtschaftsgrade — specielle Angaben darüber anschließen, zwischen welchen Familien Zwischenheirathen gestattet und zwischen welchen sie verboten sind. Auch hier ist großer Wirrwarr im Einzelnen neben unleugbar festem, als gesetzliche Norm dienendem Kern.

Beziehen sich die pravara-Listen — deren richtige Bewahrung bei ihrer theilweisen Willkürlichkeit Schwierigkeit genug geboten haben mag<sup>1)</sup>, wie eben ja durch ihre theilweisen Widersprüche direkt erhärtet wird — im Wesentlichen eben nur auf die alten Stammväter der Geschlechter<sup>2)</sup>, so hat man doch ferner auch für die richtige

<sup>1)</sup> In späterer Zeit bediente man sich dabei offenbar schriftlicher Aufzeichnungen. So wird der gotrapata von Agnisvāmin zu *Lāty.* 1, 2, 24 als eine für den hotar passende Gabe bezeichnet: *yaamin karmaṇi yad dravyam yaasya samnihitam bhavet | tat tasyaiva pradātavyaṁ hotur gotrapato yathā* || d. i. „was ein pitri in einem karma gebraucht hat, das ist ihm zu geben, wie dem hotar der gotrapata.“ Offenbar bezieht sich dies eben auf die pravara-Ceremonie.

<sup>2)</sup> Es gab auch noch eine andere Gelegenheit, bei welcher, obgleich nicht in so ausführlicher Weise wie beim pravara, auf dieselben reflektirt ward. Beim Anlegen des Feuers nämlich durch den jungen Hausherr fand die Niederlegung des in solenner Weise durch Reiben erzeugten Feuers auf den *gārhapatya*-Altar mit dem *yatharshi* variirenden Spruche „ich lege dich an, o Herr der Gelübde, mit dem Gelübde (*vrataṇa*) des N. N.“ statt, wobei eben der Name des *ṛishi* zu nennen war, zu dessen Geschlecht der Hausherr sich rechnete. Nach den Angaben *Āpastamba*'s im schol. zu *Kāty.* 4, 9, 1, und nach *T. Br.* 1, 1, 4, 8 ist indessen dies *yatharshi* nicht sehr wörtlich zu nehmen, und beschränkte sich resp. diese Herbeiziehung der *ṛishi* nur auf die *Bhārgava* und die *Āṅgīrasa* (*yeshām Āṅgīrah pravaro bhavati*

Ueberlieferung je der unmittelbaren Vorfahren der lebenden Geschlechter wirkliche Sorge getragen und dafür allerhand Vorkehrungen und Bestimmungen getroffen, welche diesen Zwecke zu entsprechen geeignet waren. Bei verschiedenen Gelegenheiten des Rituals nämlich war es erforderlich, daß Vater, Großvater und Urgroßvater des Opfers je mit Namen genannt<sup>1)</sup> wurden. So zunächst bei dem monatlichen, dem Neumondsopfer vorhergehenden Wasser- und Mehlkloß-Spende an die Manen (piṇḍapitriyajna), je mit dem Spruche: asāv avanenikshva Çat. 2, 4, 2, 16. 23. 6, 1, 2. Kâty. 4, 1, 10. 11. 5, 9, 17 (auch bei dem Manen-Opfer am Nachmittage des sâkamedha-parvan). Çânkh. 4, 4, 9. Gobh. 4, 3, 7. 9. 15. Âçv. g. 4, 7, 13 (als allgemeine çrâddha-Vorschrift). — Ebenso ferner bei dem Beginn des der Soma-Pressung vorhergehenden prâtaranuvâka<sup>2)</sup>, wo sich daran

p. 371, 7), welche sich auf das vratam ihrer mythischen Vorfahren, der bhṛigvâṁ devânâṁ (!), resp. aṅgirasâṁ devânâṁ (!) bezogen, während alle übrigen br.-Geschlechter (brâhmanyâḥ prajāḥ T. Br.), von menschlichen Vorfahren ganz abstrahirend, das vratam der âdityânâṁ devânâṁ heranzogen. Ebenso abstrahirten natürlich auch die übrigen Kasten völlig von der Nennung menschlicher Ahnen. Ein König (râjan Âp. T. Br., kshatriya Kâty.) berief sich auf varuṇa, ein rājanya auf indra, ein vaiçya auf Manu grāmaṇi, endlich ein rathakâra (s. oben p. 12. 13.) auf das vratam der ribhûṇâṁ devânâṁ (nach Âp. gar mit dem Spruche der brâhmanyâ auf das vratam der âdityânâṁ devânâṁ).

<sup>1)</sup> Der schol. zu Kâty. 4, 1, 12 giebt dazu freilich das kuriose Citat aus Çaunaka, daß man, wenn man die Namen nicht kenne, statt ihrer einfach bloß „Vater, Großvater, Urgroßvater“ sagen solle, und aus Vyâghrapâd die weitere Angabe, daß man in solchem Falle, resp. bei Nichtkenntnis des Familiennamens (gotrâjnâne), dieselben als Kâçyapagotra zu bezeichnen habe (vgl. tasmâd âhuḥ: sarvâḥ prajāḥ Kâçyapya iti Çatap. 7, 5, 1, 5). Dies klingt gerade nicht sehr Vertrauenerweckend für die Treue der betreffenden Ueberlieferungen! — In der That muß hie und da, wenigstens was die Einzelnamen betrifft, deren Bestimmtheit etwas schwankend gewesen sein, wenn wir in Betracht ziehen, was im Çatap. 6, 1, 2, 18 gesagt ist; „Welcher von den Söhnen gedeiht (râdhya), nach dem benennt man Vater, Großvater, Sohn und Enkel“: tena pitaram pitāmāham putram putram âcakshate. Und hieher gehören auch die übrigen dgl. Daten, welche über Beilegung resp. Annahme eines zweiten Namens sprechen, s. Naksh. 2, 319 n.

<sup>2)</sup> Vgl. Kâty. 9, 1, 12. Anupada 8, 1. 2. Nid. 3, 8. Nach „subrahmanyâṁ ca presbyati pitâputriyâṁ“ Kâty. 8, 9, 12. 26. findet diese Recitation übrigens auch schon am Schluß des upavasatha-Tages wiederholt statt.

auch noch eine Aufzählung sämtlicher lebenden Descendenten (bis zum Urenkel, schol.) anschliesst, und zwar auch derer weiblichen Geschlechtes (nach Agnisvâmin bezieht sich letzteres auch auf die Vorfahren, also auf Mutter, Grossmutter, Urgrossmutter: ebenso Anupada 8, 1): prâtaranu-vâkopakramavelâyâm „asau yajata“ iti pratyekam grihṇīyād yajamânanâmadheyâny „amushya putraḥ pautro napte“-ti pūrvashâm (pūrvāsâm ca, Agnisv.), athâ'vareshâm yathâ-jyeshṭham strīpuṇsâm ye jīveyuḥ, „janishyamâṇânâm“ (also auch die künftigen Geschlechter werden herangezogen!) ity uktvâ sutyâdeçaprabhṛiti Lâṭy. 1, 3, 18—20 (vgl. noch 2, 11, 3. 4). — Die gleiche Forderung stellt endlich auch das Mânavam bei Gelegenheit der dikshâ-Verkündigungs-Formel<sup>1)</sup>; und M. Müller bemerkt<sup>2)</sup> hiezu mit Recht (hist. anc. S. lit. p. 387), daß ein solcher Brauch<sup>3)</sup>: „if observed

<sup>1)</sup> Die kshatriya bedienten sich dabei, wie beim pravara, des ârsheyam, d. i. der Ahnenreihe, ihres purohita Ait. Br. 7, 25 (s. oben 9, 325).

<sup>2)</sup> Wenn er übrigens die betreffende Stelle so auffasst: „the Dikshita must say his name . . .“, so ist dies nicht richtig. Der Priester spricht die Worte: dikshito 'yam asau . . ., nicht der dikshita selbst. Auch ich selbst habe mich leider oben 9, 325 Müller's irriger Auffassung angeschlossen.

<sup>3)</sup> Höchst eigenthümlich ist der Grund, welcher im Nidânasûtra 3, 8 dafür aufgeführt wird: uccâvacacaraṇâ(ḥ) striyo bhavanti, saha devasâkshye ca manushyasâkshye ca yeshâm putro vakshye teshâm putro bhaviṣhyâmi yâñ ca putrân vakshye te me putrâ bhaviṣhyanti: „unsteten Wandels sind die Frauen. Als welcher (Väter) Sohn ich zugleich vor Göttern und Menschen als Zeugen mich nennen werde, deren Sohn werde ich sein: und die ich als (meine) Söhne nennen werde, die werden meine Söhne sein.“ Wir finden diesen selben Grund auch beim dikshitavâda Çat. 3, 2, 1, 40 wieder. Erst durch den Ruf: dikshito 'yam brâhmaṇaḥ wird der opfernde br. zum br., bis dahin ist sein jânam, Geschlecht, ungewiss anaddheva, denn: rakshâñsi yoshitam anu-sacante tad uta rakshâñsy eva reta âdadhati. — Beim varunapraghâsa wird die Gattinn des Opfernden vom Priester aufgefordert, ihren Buhlen zu nennen, kena carasi Çat. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 5, 6—10., und Mânava, Kâṭhaka, Taittirīyaka im schol. ibid. Daß sie einen oder mehrere dgl. hat, gilt also als selbstverständlich! — „Wer achtet darauf, sagt Yâjñavalkya Çat. 1, 3, 1, 21., ob die Gattin unkeusch (paraḥpuṇsâ) ist oder nicht?“ — Von wenig Frauenwürde zeugen auch die zotigen Dialoge der Königsfrauen mit den Priestern beim Pferdeopfer und Menschenopfer, so wie die Rolle, zu der die mahishī dabei sich hergeben muß; und a. dgl. Ceremoniell beim mahâ-vratam. — In Ts. 5, 6, 8, 3 wird es als eine besondere Pönitenz (sic!) für den, der das heilige agnicayanam zum ersten Mal verrichtet hat,



as a sacred law must have preserved a genealogical knowledge for many generations.“

Bei den Wasserspenden für einen Todten gehen alle Verwandten (jñātayah, schol. sapindāḥ) zum Wasser, bis zum siebenten Gliede oder bis zum zehnten (d. i. sieben resp. zehn Generationen hindurch), ja bei Wohnort in selben grāma so lange, als man überhaupt der Verwandtschaft noch gedenkt (samānagrāme yāvat sambandhan anusmareyuḥ) Pār. 3, 10.

Auch für die rituellen etc. Handlungen oder Verhältnisse der Vorfahren bewahrte man treues Gedächtniß. Wessen Vorfahren zwei Glieder hindurch (also Vater und Großvater) keinen soma getrunken hatten<sup>1)</sup>, der mußte bevor er selbst dazu schritt, ein an indrāgnī geweihtes Opferthier bringen Kāth. 13, 5. Ts. 2, 1, 5, 5 (yā ā tritīyā pūrushāt sōmam nā pibet). Kāty. 7, 1, 5. — Wessen Vorfahren drei Glieder hindurch das upanayanam verlor hatten, der konnte nur durch Feier des vrātyastoma wieder Aufnahme erhalten Pār. 2, 5 schol. Kāty. 22, 4, 1. — Wessen Vorfahren drei Glieder rückwärts der veda und die vedī abhanden gekommen, der gilt als ein durbrāhmaṇa: wollte er wieder brahman-Glanz erlangen<sup>2)</sup>, mußte nach Einigen

hingestellt, daß er sich mit keiner rāmā (d. i. nach dem schol., s. oben p. 74, çūdra-Frau) mehr einlasse, und für den, der es das zweite Mal gebracht hat, daß er sich fortan nicht mehr mit der Frau eines Anders einlasse na dvitīyam citvā 'nyasya striyam upeyāt! — Nun, das erweckt in der That wenig Zutrauen zu der faktischen Reinhaltung der Geschlechter! — Unwillkürlich denkt man hierbei daran, ob nicht etwa auch die metronymischen Namen auf putra, die zur Zeit der späteren Brāhmaṇa-Texte wie zu Buddha's Zeit so gebräuchlich waren, eine ähnliche Bedeutung haben, resp. etwa als auf gleichem Grunde mit der noch heutigen Sitte der Navro beruhend zu denken sind? s. diese Stud. 3, 157. 485.

<sup>1)</sup> Wessen Vater und Großvater pūya, rein, gewesen, während er selbst zu dieser Stufe noch nicht hatte gelangen können (atha tan na prīpnyāt), der brachte einen Bock an agni und einen Stier an soma Kāth. 13, 5.; die somagraha begann er mit dem āgrayapa Kāth. 30, 8. Ts. 7, 2, 7, 1.

<sup>2)</sup> So ist die Stelle wohl zu verstehen, nicht so, wie diese Stud. 2, 200.

für ihn das pravargya-Ceremoniell verrichtet werden Âpastamba im schol. Kâty. 8, 2, 16. — Beim sarvavedatrîrâtra, einem ahîna-Opfer, soll die Stelle des brahman von einem triçukriya (d. i. nach dem schol. Einem, der aller drei Veda kundig ist, und) dessen beiderseitige Vorfahren (von Vater- und Mutter-Seite) drei Geschlechter rückwärts çrotriya gewesen sind yasyobhayataḥ çrotriyâs tripurusham, eingenommen werden Çânkh. 14, 22, 29. — Von dem ritvij im Allgemeinen verlangt Agnisvâmin (wie wir oben p. 70 sahen), daß zehn Glieder rückwärts seine ṛishi-Abstammung nicht unterbrochen sein dürfe<sup>1)</sup>, während Kauçika nur von mindestens drei Vorfahren tadellosen und hervorragenden Lebenswandel verlangt.

Es gehört hieher endlich auch, und vor Allem, die Ahnenprobe, welche von den beim daçapeya, einer zum râjasûyam gehörigen Ceremonie, Betheiligten gefordert wird. Im Çatap. 5, 4, 5, 4 beschränkt sich dieselbe auf die Aufzählung (saṃkhyâya) von zehn Ahnen, welche soma getrunken haben, und zwar wird auch dies nur als die Ansicht Mancher (tad âhuḥ . . .) bezeichnet, die aber zurückzuweisen sei — tad vai jyâ, dies ist eine übermäßige Zumuthung —, da man (in der Regel) nur (eva) zwei oder drei dgl. Ahnen aufzufinden vermöge, dvau trîṇ ity eva pitâmahânt somapân vindanti: man solle sich daher mit Aufzählung der in Vs. 10, 80 genannten zehn Gottheiten begnügen<sup>2)</sup>. Diesen laxen Bestimmungen entsprechend stellt auch Kâty. 15, 8, 16. 17 — obschon doch

<sup>1)</sup> Duçṭarîtu Pauṇsâyana war aus einer durch eine Reihe von zehn Ahnen vererbten Herrschaft vertrieben Çatap. 12, 9, 3, 1 (Pet. W. unter daçapurusham).

<sup>2)</sup> Ts. 1, 8, 18, 1 und T. Br. 1, 8, 2, 1 stellen gar keine Bedingung, als die brâhmanaschaft. Im Kâth. 15, 10 fehlt auch diese Bestimmung.

schon etwas bestimmter — zwei Möglichkeiten neben einander, 1.) die Aufzählung von zehn pitāmaha somapa, der also offen läßt, oder 2) die Recitation des anuvāka Va 10, 30. Das adhvarynsūtram dagegen (im schol. zu Pañc. 18, 9, 4) läßt die zweite Möglichkeit ganz außer Acht und hält strikt an der Zehnzahl der soma-trinkenden Ahnen fest (â daṣamât purushâd avichinnasomapitbâḥ), und zwar fügt es eben noch die übrigens wohl selbstverständliche Bestimmung hinzu, daß die Reihenfolge derselben zusammenhängen müsse. Diese Forderung, daß die Ahnen soma getrunken haben müssen, ist sodann zwar bei Çāṅkh. (15, 14, 18) fallen gelassen, indessen durch die nicht minder strenge Anforderung ersetzt, daß dieselben traditionskundig (çrotriya) gewesen seien: und es wird ferner nicht bloß auf der Zehnzahl verharret, sondern die Aufzählung auch noch auf die Ahnen mütterlicher Seite, und zwar unter Stellung der gleichen Bedingung, ihrer çrotriyaschaft nämlich, ausgedehnt: yeshâm ubhayataḥ (mâtritaḥ pitritaḥ ca) çrotriyâ daṣapurusham, te yâjayanti. Im Pañcaviṅṣabr. 18, 9, 4 ist wenigstens an der Zehnzahl der Ahnen (ohne Erwähnung indess der mütterlichen Ahnen) ebenfalls unbedingt festgehalten, dagegen keine specielle Forderung (des soma-Tranks oder der Gelahrtheit) an sie gerichtet: â daṣamât purushâd an vâkhyâya prasarpanti, heißt es daselbst. Bei Lâṭyay. endlich (9, 3, 5—7) wird, analog der von Çāṅkh. beliebten Aufzählung von zehn Ahnen mütterlicher Seite, geradezu die Aufzählung von zehn Ahnmüttern verlangt: und hierbei finden sich denn zwei höchst charakteristische Angaben beigelegt: „sobald (bei welchem Gliede) man auf eine (Ahnnin trifft, die) nicht Brāhmaninn (war), wiederhole man (den Namen der letzten Ahnfrau, die) eine

Brâhmaninn (war), bis die Zahl zehn voll ist: ebenso, wenn man sich (der Namen) nicht mehr erinnern kann, wo die Aufzählung von dem letzten bekannten Gliede an zu wiederholen (bis die Zahl zehn voll ist): 6. yatrâ 'brâhmanîm adhi-gacheyur brâhmanyaivâ 'bhyâsam (Gerund.) daça sampûra-yeyuh, (yasyâ ârabhya brâhmanatvam pravṛittam tām evâ 'bhyaseyur yâvad daçamah pūrṇa iti | kaḥ punar asya viśayaḥ? varṇāntarâgamanam utkarśâpakarśâbhyām iti) | 7. asmarantaç ca (nâmâni), yataḥ smareyuh (tasyaivâ 'bhyâsam kuryur nâmnah). Hieraus geht zur Genüge hervor, einestheils, daß häufige Heirathen zwischen br. und Frauen aus anderen Kasten stattfanden, wie dies ja durch Pâr. 1, 4, 6. 7 sogar als regulär hingestellt ist (s. oben p. 21. 74.), zweitens aber, daß die Tradition über die Geschlechtsreihen oft genug im Stiche liefs (s. oben p. 80. 81). — Die speciellsten Anforderungen endlich an die beim daçapeya Betheiligten stellt Âçvalâyana çr. 9, 8, 20, und zwar sind dieselben darum noch besonders wichtig, weil sie es zugleich sind, die nach Âçval. g. 1, 5 auch von den Ahnen des Mädchens gelten, das man sich zur Frau nehmen soll. Dieselben schliessen sich in so fern an die Forderungen Çânkh.'s an, als sie hier wie dort an zehn Ahnen von väterlicher wie mütterlicher Seite gerichtet sind: statt der dortigen einfachen Anforderung aber, daß dieselben çrotriya sein müßten, wird hier verlangt, daß sie mit „Wissen und Fröhmigkeit und mit guten Werken ausgestattet seien.“ Auch dürfe den zur Feier des daçapeya Zuzulassenden „von beiden Seiten“, d. i. von Seite des Vaters wie der Mutter, kein abrâhmanyam nachzuweisen sein, womit wohl die Reinheit brahmanischer Abstammung gemeint sein wird. Entsprechend den Angaben

bei Lâṭy. beschränkt indess ein Zusatz diese Forderung nach Ansicht Einiger (und damit sind eben wohl die Chandogâs gemeint?) auf die väterliche Seite : ye mâtṛiṇaḥ pitṛitaḥ ca daṣapurushaṁ samanusṭhitaḥ vidyâtapobhyaḥ punyair ca karmabhir, yeshâṁ ubhayato nâ 'brâhmaṇyaṁ ninayeyuḥ, pitṛita ity eke. Das Âçval. g. macht sich, wie bereits bemerkt, diese Angaben, unter direkter Hinweisung auf dieselben, unbedingt zu eigen, und zwar sowohl für die Wahl zu Priestern überhaupt (1, 28) als auch (1, 1) für die Heirath; indem es dabei an letzterer Stelle (: kulam agre pariksheta, ye mâtṛitaḥ pitṛitaḥ ceti yathakramam purastât) nichts Näheres hinzufügt, abstrahirt es somit allem Anschein nach (s. auch Stenzler ad l. p. 13) vollständig von der Forderung (s. oben p. 76), daß ein näheres Verwandtschafts-Verhältniß zwischen dem Mädchen und dem Bräutigam stattfinden dürfe<sup>1)</sup>.

Wie streng sich denn überhaupt schon von alter Zeit her, bei aller theilweisen Laxheit, denn doch im Ganzen die alten sei es auf wirklichem, sei es bloß auf geistigen Parentel-Verhältniß beruhenden Familienbände hielten, ergiebt sich beispielsweise aus dem strikten Gegensatz, der sich in den Geschlechtern des Vasishṭha und des Viçvâmitra, auf Grund alter unklarer Traditionen über Feindseligkeiten zwischen den beiden Stammvätern derselben, bis in die neueste Zeit fortgepflanzt hat (s. Roth zur Lit. u. Gesch. des Weda p. 107. 108). Und es trug zu ihrer Festigkeit gewiß nicht wenig bei, daß auch in einigen Punkten des Rituals schon von alter Zeit her Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Geschlechtern

<sup>1)</sup> Yajñ. I. 58. 54 verbindet beide Forderungen mit einander.

bestanden haben, welche eine strikte Barrière zwischen ihnen bildeten. Hier ist denn insbesondere der Gegensatz zu erwähnen, welcher in Bezug auf die Gottheit des zweiten der einen integrierenden Theil jedes Opfers bildenden fünf<sup>1)</sup> resp. neun, elf oder zwölf prayâja<sup>2)</sup> bestand. Die meisten Familien (Nid. 4, 8) nämlich erkannten tanûnapât dafür an, während die Vasishtha und Çunaka, nach Einigen auch die Atri<sup>3)</sup>, vielmehr den narâçansa anriefen Kâty. 19, 6, 8. 9 (nach Andern hielten die Mitglieder des Atri-Geschlechtes am tanûnapât). Bei Âçval. 1, 5, 21 sind auſser den Vasishtha, Çunaka, Atri (ohne Restriction) auch noch die Vadhryaça, und die râjanya genannt. Im Anupada 4, 6 und Nid. 4, 8 sind noch die Kanva und Samkṛiti hinzugefügt, als den narâçansa anrufend (: die râjanya fehlen daselbst). Bei Çâṅkh. 1, 7, 9 treten zu allen den Genannten inclusive der râjanya auch noch alle diejenigen, welche Nachkommenschaft wünschen. Endlich das Kâtîyahautrasûtra 1, 31 und dem entsprechend der schol. zu Kâty. çr. 1, 6, 18. 3, 8, 8 fügen (letzterer nach einem çâkhântara) auch noch die Kaçyapa, die vaiçya so wie alle paçukâma hinzu<sup>4)</sup>. Ebenso

<sup>1)</sup> Fünf nämlich bei gewöhnlichen Opfern, neun bei den câturmâsya, zehn oder elf bei dem Thieropfer, wo die yâjyâ-Sprüche derselben den prägnanten Namen âpri führen, zwölf wohl bei derselben Gelegenheit schol. Kâty. 3, 2, 28. 3, 6—8.

<sup>2)</sup> Ebenso denn auch bei den anuyâja, und zwar an wechselnder Stelle s. schol. Kâty. 3, 5, 16. narâçansam yajati, tanûnapât vai yajnaḥ prasrito narâçanso 'prasritaḥ, prasrito vâ etarhi yajnas, tasmân narâçansam anuyâjeshu yajati Kâth. 36, 8.

<sup>3)</sup> Das Geschlecht der Atri stand in ganz besonderen Ehren s. diese Stnd. 3, 465. 476. Z. d. D. M. Ges. 18, 268.

<sup>4)</sup> Und zwar sind, nach ihm, unter den Vasishtha etc. nach Einigen nur diejenigen zu verstehen, welche (p. 249, 2) wirklich vom Geschlecht des Vasishtha etc. sind, nach Andern aber alle die, welche sich dessen pravara bedienen (s. oben p. 80), während in Bezug auf die Kaçyapiden Einstimmigkeit darin herrsche, daß beide Categorien, sowohl die wirklichen Kaçyapasagotrâḥ als die Kaçyapapravaravantas darunter zu verstehen seien. Letztere Auffassung vertritt der schol. zu 1, 6, 18 (p. 107, 15) überhaupt für alle die Genann-

das Mânavaśûtra (im schol. zu Kâty. 3, 3, 8). Und zwar ist nach Çânkh. 5, 16, 6—9<sup>1)</sup> von den zehn âpri-Hymnen, die der Rik enthält, beim Opfer je diejenige zu verwenden, deren Autor der Opfernde als seinen Ahnherrn anerkennt, also z. B. für einen Vaiçvâmitra Rik 3, 4, 1—11, für einen Vâsishṭha Rik 7, 2, 1—11. Oder es kann auch für Alle gleichmäÙsig Rik 10, 110, 1—11 (von Jamadagni) gebraucht werden: jedoch muß dann, weil dies ein tanûnapât-Lied ist, für den Opfernden, der nicht den t. sondern den narâçansa anruft, aus dem âpri-Hymnus seines Geschlechtes — resp. in Ermangelung eines solchen aus dem der Vasishṭhiden — der entsprechende narâçansa-Vers an die Stelle des tanûnapât-Verses gesetzt werden, also z. B. für einen Âtreya Rik 5, 5, 2. Nach Âçval. 3, 2, 6—8 (p. 200—201 Bibl. ind.) verwenden die Çunaka das Lied Rik 2, 3, die Vasishṭha Rik 7, 2 — beides narâçansa-Lieder —, alle übrigen das Lied des Jamadagni 10, 110; oder jedes Geschlecht braucht sein eigenes âprisûktam, also nach dem schol. auf Grund eines dem Çaunaka zugeschriebenen çloka: die Kaṇva 1, 13 (1—13), die übrigen Âṅgiras 1, 142 (1—13), die Agastya 1, 188, die Çunaka 2, 3, die Viçvâmitra 3, 4, die Atri 5, 5, die Vasishṭha 7, 2, die Kaçyapa 9, 5, die Vâdhryaçva 10, 70, die Bhrigu (mit Ausnahme der Kaçyapa und Vâdhryaçva) 10, 110<sup>2)</sup>; im Fall indessen ein an prajāpati geweihtes Thier

ten: vasishṭhâtrigotrotpannâs tatpravaravanto vâ. — Die Stelle im hastraśûtra lautet: Vasishṭha-Çunaka-Vâdhryaçva-Saṃkṛiti-râjanya-vaiçva-Kapra-tri-Kaçyapa-prajākama-paçukâmanâṃ narâçanso dvitīyas, tanûnapâd anyeshâm.

<sup>1)</sup> âpriyaḥ prayâjayâjyâ, yadârsbeyo yajamânâḥ, samiddho adya manusha iti vâ sarveshâm, svâ tu narâçansî tatprayâjasya: vgl. noch Çânkh. Br. 10, 3. Ait. Br. 2, 4. Nir. 8, 4. Roth ad l. p. 117—122 und Einl. p. 37.

<sup>2)</sup> Von den genannten Hymnen haben vier nur den tanûnapât, nämlich die der Agastya, Viçvâmitra, Kaçyapa (denen die sonstigen Angaben durchweg den narâçansa zuschreiben, s. oben und Kâty. p. 253, 11—12) und Bhrigu; zwei, sowohl den tan. als den nar., nämlich die Kaṇva und die Âṅgiras; die übrigen vier nur den narâçansa.

geopfert wird, brauchen Alle die jâmadagnî-Verse (10, 110). — Bei Lâtyâyana 6, 4, 13 findet sich kurioser Weise die gerade umgekehrte Angabe, daß nämlich die Atri, Vasishṭha, Çunaka, Kaṇva, Saṃkṛiti und Vadhryaçva aus der Vierstrophe Sâma 2, 697—700 (= R. 1, 13, 1—4) den an tanûnapât gerichteten Vers (R. 1, 13, 2) verwenden, während die übrigen die narâçaṇsa-Strophe (R. 1, 13, 3) brauchen: sushamiddha ity Atri...-Vadhryaçvânâm tânûnapâtîm, nârâçaṇsîm anyeshâm. Diese direkte Umkehrung des sonstigen Verhältnisses ist um so auffälliger, als zwei andere Sâma-Texte, das Anupadas. (4, 6) und das Nidânas. (4, 8), s. oben p. 89, dieselben Angaben, wie die übrigen Texte, aufführen, so daß Lâty. damit völlig allein steht (bis auf die theilweise Zustimmung Bezugs der Atri bei Kâty.)

Ueber die literargeschichtliche Bedeutung, welche der Vertheilung der zehn âpri-Hymnen über die einzelnen maṇḍala des Rik zukommt, hat M. Müller in seiner hist. of anc. S. Lit. p. 403 ff. ausführlich gehandelt; Haug (Ait. Br. p. 81) fügt mit Recht hinzu (so auch vor ihm bereits Roth), daß die betreffende Familien-Differenz sich nicht bloß auf die âpri-Hymnen, resp. das Thieropfer, beschränkt, sondern eben bei jeder ishti vorkommt. Es liegt hier somit unstreitig ein aus der ältesten Zeit her stammendes Erbstück vor. Roth und Haug (Essays pag. 241) haben bereits auf eine ähnliche Verwendung des Wortes âfrî im parsischen Ritual hingewiesen, und man könnte, weiter greifend, etwa auch zwischen dem narâçaṇsa und dem zend. Genius nairyo-çaṇha eine Brücke schlagen wollen (vgl. Haug Einl. zum Ait. Br. p. 25). Freilich müßte man indess dann erwarten, daß die narâçaṇsa-Verehrer theils etwa mehr der westlichen, Iran zugekehrten Seite



Indiens angehörten, theils wohl auch daß ihre Zahl mit der Zeit eher abnehmen als sich steigern würde. Letzteres ist nun keineswegs der Fall: vielmehr zeigen die obigen Angaben in der That wohl umgekehrt, daß sich das Gebiet der narâçansa-Verehrung mit der Zeit immer mehr ausdehnte, da ja Sûtra für Sûtra die Zahl der Geschlechter sowohl wie der Categorien<sup>1)</sup>, welchen sie zugehört, stufenweise zunimmt. Und was die geographische Vertheilung der Geschlechter anbelangt, so sind wir darüber zwar noch völlig im Unklaren; was wir indess davon wissen, zeigt uns ebenfalls vielmehr umgekehrt, zum Wenigsten im Rik die Familie der nach allgemeiner Uebereinstimmung (Lâyâyana freilich ausgenommen) den narâçansa anerkennenden Vasishthâs weiter östlich, nach Indien hinein, vorgeückt, als es die ihrer Gegner vom Geschlechte des Viçvâmitra gewesen zu sein scheint, s. Roth zur Lit. pag. 141<sup>2)</sup>.

Die in dem Angegebenen vorliegende Familien-Differenz hatte es nun zur Folge<sup>3)</sup>, daß zu den sogenannten sattrâ d. i. Soma-Opfern, welche mehr als zwölf Somapressungstage haben und von mindestens 17 höchstens 24 Theilnehmern (schol. Kâty. 1, 6, 10 pag. 103, 24), die alle zur ritvij-Würde fähig, somit brâhmaṇa sein müssen, gefeiert werden, nur Solche zusammentreten konnten<sup>4)</sup>, welche den-

<sup>1)</sup> Was die rājanya anbelangt, so ist zu bemerken, daß das Çatap. Br. die Zurechnung derselben zu den narâçansa-Verehrern nicht theilt, da es 13, 2, 2, 14 ausdrücklich die Jâmadagnî-Verse als die âpri der mit dem Opferrosse zu opfernden Thiere bezeichnet, also Rik 10, 110, mit tanûnapât als zweiter Gottheit. Auch das ibid. allerdings verworfene andere âpri-Lied des Bṛihaduktha Vâmadevya (oder des Açva Sâmadri), nämlich Va. 29, 1 ff., ist nach Mahîdhara's Auffassung wenigstens, dem tanûnapât huldigend.

<sup>2)</sup> wo statt: „Südwesten“ und: „Nordost“ dem Zusammenhange nach entschieden: „Südosten“ (d. i. Brahmâvarta) und: „Nordwest“ (d. i. Pendarab p. 133) zu lesen ist.

<sup>3)</sup> So geringfügig wie Roth zur Nir. p. 122 annimmt, war sie somit nicht.

<sup>4)</sup> Anders bei Opfern, deren pbalam nicht den Theilnehmern selbst, sondern dem Opfernden allein zukam. Da erscheint sogar Viçvâmitra neben Vasishthâ als Priester thätig, so Çâṅkh. 15, 21, 1. (Ait. Br. 7, 16).

selben Ritus befolgten, ekakalpa waren, d. i. also entweder  
 den tanûnapât oder den narâçansa als zweite prayâja- resp.  
 pri-Gottheit anerkannten, womit denn in der That eine  
 direkte Spaltung der brâhmaṇa in zwei sich gegenüber-  
 stehende Parteien gleichsam verewigt ist Kâty. 1, 6, 18.  
 14 (: ein Vaiçvâmitra und ein wirklicher Vasishtṭha können  
 nicht an demselben sattra Theil nehmen schol.). Dieser  
 strikten Negation gegenüber<sup>1)</sup> geben nun indessen die übrigen  
 Sûtra-Texte auch mildere Bestimmungen. Nach Çâṅkh. 13, 14,  
 5 können auch die bhinnakalpa zu einem sattram zusammen-  
 treten, die Minorität hat sich resp. der Majorität zu fügen,  
 und den zweiten prayâja dem entsprechend entweder dem  
 tanûnapât oder dem narâçansa zu weihen: kalpavipratishedhe  
 bhûyasâm sâdharṇyam (dvaidhe bhûyasâm yaḥ kalpas,  
 tatsâdharṇyam itareshâm). Ebenso nach Lâṭy. 6, 4, 15  
 samavâye tu bhûyasâm kalpaḥ, mit dem Zusatz-Citat indeß:  
 „oder die Theilnehmer folgen dem (kalpa des) die grihapati-  
 Würde Bekleidenden,“ grihapatiṃ vâ 'nu anye sattriṇo (? vânu  
 s. 'nu Cod.) bhavantîti. Im Nidânasûtra 4, 8<sup>2)</sup> tritt zu beiden  
 Möglichkeiten (das Vorwiegen des grihapati wird als die  
 Ansicht Einiger bezeichnet: katham ubhayeshu samavayatsv  
 iti, bhûmno vaçam nayed, grihapatir ity eke) noch eine  
 dritte, welche den tanûnapât (also den Vaiçvâmitra-  
 Ritus), als den „den meisten Geschlechtern“ zugehörigen,  
 bevorzugt: api vâ tâtûnapâtîm eva kuryâd, eshâ bhûyishṭhâ-  
 nâm kulânâm bhavaty, api caitâm eva kye(?) 'dhîyate, athâ  
 'py eshâ samârabdhtarâ bhavatîti. Eine vierte Ansicht vertritt

<sup>1)</sup> Vgl. noch Jaiminiyanyâyam. p. 287. 288 (ed. Goldstücker), wonach:  
 vacanabalâd, beim indrâgnyoḥ kulâya nämlich, bhinnakalpayor api sahâ-  
 dhikârah.

<sup>2)</sup> Es handelt sich hierbei (wie bei Lâṭy.) um das am zehnten Tage des  
 laçarâtra aus den vier Versen Sâma 2, 697—700 zusammensetzende Âjyam  
 (stotram), das dem hotar gegenüber steht. Pañc. 15, 8, 1. 16, 5, 22.

das Anupada sūtra (4, 6), wonach nämlich entweder der kalpa des udgâtar, oder der des gr̥ihapati entscheidend ist: samavâya udgâtrivaçena, tatkarmitvâd, gr̥ihapater vi, „gr̥ihapatim vâ anv anye sattrina“ iti. — Endlich nach Âçvalâyana 12, 10, 1 vertrat zwar Gâṇagâri die strenge Ansicht, daß alle (Theilnehmer am sattra) samânogotra sein müßten<sup>1)</sup>, denn „wie sollten die âpri-sûkta zu Stande kommen? wie die prayâja?“; Çaunaka aber (ibid. 1-4) hielt daran fest, daß sie auch nânâgotra sein könnten, da die gemeinsamen Handlungen das überwiegende Gewicht hätten, die Verschiedenheiten resp. sich durch das Geschlecht des Hausherrn, als das dominirende, ausglich: tantra-nâm vyâpitvât, gr̥ihapatigotrânvayâ viçeshâs, tasya râddhim anv râddhiḥ sarveshâm; der Zusatz: pravarâs tv âvarteram âvâpadharmitvât (woran sich dann die Aufzählung der pravara-Listen anschließt), ist nach dem schol. dahin aufzufassen, daß die pravara-Aufzählung selbst sich nicht etwa mit dem pravara des gr̥ihapati begnügte, sondern eben die pravara sämtlicher Theilnehmer aufzuführen waren: und zwar âhavanīyababutvât, weil nämlich jeder der dabei gebrauchten verschiedenen âhavanīya (=âvâpa) sein specielles Anrecht (dharma) darauf hatte.

Wenn wir hier nach der Analogie sonstiger derartiger Fälle schließen dürfen, müßte die laxere in ihren Einzelheiten weit genug auseinander gehende Praxis als die ältere, die strengere Form dagegen als die jüngere Norm zu erachten sein. Jedenfalls aber ergibt sich aus dem Angeführten zur Genüge, wie eine solche, bei jedem einzelnen

<sup>1)</sup> M. Müller am a. O. p. 467 faßt dies kurioser Weise so auf „Gâṇagâri endeavoured to prove from the fact that one and the same âpri-hymn may be used by all, that all people belong really and truly to one family“ (sic!).

ishti-Falle ihre Bethätigung findende Differenz das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in den dasselbe Ritual befolgenden Geschlechtern und Familien stärken mußte.

Ein anderer ähnlicher Fall von Ritual-Differenz bei verschiedenen Geschlechtern ist der Umstand, daß das Geschlecht des Jamadagni nicht, wie die übrigen Familien, nur zweimal von dem havis behufs der Opferspende etwas abtheilte, sondern dreimal Kâty. 1, 9, 3. Âçval. g. 1, 7, 9. Âpastamba und Mânavam im schol. zu Kâty., so daß in Gemeinschaft mit upastâra und abhighâra sich nicht vier avatta, sondern deren fünf ergaben. Nach einer smṛiti im schol. zu Kâty. schlossen sich die Vatsa, Vida und die Ârshṭishena diesem Brauche der Jamadagni an, mit ihnen die Gruppe der pañcāvattinas bildend. Nach Gobhila 1, 8, 4. 3, 8, 14 gehörte die Sitte gar den Bṛigu ganz allgemein zu. Endlich nach Kâty. 1, 9, 5 war auch bei allen übrigen Familien das dritte avadânam (im Ganzen also fünf) zum Wenigsten erlaubt, der Unterschied somit nur der, daß es bei den Jamadagni nothwendig war. Ihr Ritus war somit hierbei, umgekehrt wie bei dem âprî-sûktam, die schließliche Oberhand gewinnend. Vgl. das hierüber bereits diese Stud. 5, 366 Bemerkte.

Auch in ihrem äußeren Habitus, insbesondere in der Haartracht hatten ja die Familien und Geschlechter ihre besonderen Abzeichen, vgl. hierüber Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 120. 121 (dakṣhiṇakapardâ Vasiṣṭhâ, Âtreyaṣ trikapardinaḥ | Aṅgiraṣaḥ pañcacûḍâ, muṇḍâ Bṛigavaḥ, çikbino 'nye). und Gobh. 2, 9, 20 (kuçalikârayanti yathâgotrakulakalpam). 10, 4. Âçval. g. 1, 17, 18 (yathâkuladharmam keçaveçân kârayet). 19, 10.

Von dem innigen Zusammenhalten der Geschlechts-

glieder legen endlich auch — um dies beiläufig wenigstens zu erwähnen — die eigenthümlichen Regeln, welche Pāṇini (4, 1, 162–167 und sonst) über die Bildung patronymischer Namen giebt (übrigens nicht bloß für die brāhmaṇa), ein sprechendes Zeugniß ab, insbesondere die Theilung derselben in die gotra-Namen, welche erst dann gelten, wenn kein älterer Sprößling desselben Stammvaters mehr am Leben ist, und in die aus diesen gotra-Namen abzuleitenden yuvan-Namen, welche zu brauchen sind, so lange eben noch ein dgl. lebt. Ob hiernit — wie in so vielen Fällen der indischen Lehrbücher, insbesondere der dharmasāstra — etwa nur eine partiell gültige Praxis als ideale Forderung aufgestellt wird, oder ob wirklich die lebendige Praxis diese Regeln mit allen ihren feinen Nüancirungen (z. B. in den Regeln 166. 167.) allgemein zur Geltung brachte, wird sich freilich wohl nicht mehr mit völliger Sicherheit entscheiden lassen. Die obige Bedeutung derselben wird dadurch indessen nicht gerade wesentlich tangirt.

6. (zweite Pflicht) pratirûpacaryā, angemessener Lebenswandel.

Der br. ist eines Jeden Freund, thut Niemand was zu Leide Çat. 2, 3, 2, 12.

Er ist mildthätig (aber nur gegen bescheidene, nicht gegen dringende Bitten) Çat. 2, 3, 4, 6.

Es gilt als unheilvoll, wenn br. die Waffen führen (was also doch mehrfach vorkam) Kauç. 93. 104.

Ishtâpûrtam, Opfern (für Andere) und (dafür) Anfüllung (mit Geschenken), — so das Brāhmaṇa, als Erklärung von: ity ayajata, ity adadât — sind das specielle Revier des br. Çat. 13, 1, 5, 6 (: zur richtigen Erklärung des Wortes ishtâpûrta s. indeß diese Stud. 9, 319. 320).

Der br. darf nicht schlecht sprechen na mlechet Çat. 3, 2, 1, 24, sondern muß sich einer richtigen Aussprache befleißigen. Er spricht beide Sprachen, die göttliche<sup>1)</sup> und die menschliche Kâth. 14, 5 (die Nir. 13, 9 aus einem brâhmaṇa citirte Stelle ist nahezu identisch hiermit). — Die einsichtsvollen brâhmaṇa kennen die Viertheilung der vâc Rik 1, 164, 45 (citirt im Çat. Br. 4, 1, 8, 17 Nir. 13, 9). — Der br. beherrscht die Sprache: brâhmaṇasya vâkpatyam Kâth. 37, 2. Er ist der Rede höchste Zuflucht, brahmâ'yam vâcaḥ paramam vyoma Vs. 23, 62. — Viçvantara schloß die Çyâparṇa von seinem Opfer aus, als apûtâyai vâco vaditâraḥ „unreine Sprache redend“ („who endeavour to sully anothers fame“ Haug, sic!) Ait. Br. 7, 27.

Die br. pflegen, allem Streben nach Kind<sup>2)</sup>, Habe, Weltstellung entsagend, das bhikshâcaryam, die Bettelwanderschaft, und werden so zunächst paṇḍita, dann muni, endlich âchter br. Çat. 14, 6, 4, 1. 7, 2, 26.

Sie haben die richtige Kenntniß des Absoluten (aksharam) Çat. 14, 6, 8, 8: nur wer dieses kennend aus der Welt scheidet, der allein ist br.<sup>3)</sup> ibid. 10. Durch diese Kunde wissen sie, was zu wissen ist ib. 14, 8, 1, 1.

Den unsterblichen âtman erkennend möge der br. sich die âchte Einsicht (prajnâm) erwerben Çat. 14, 7, 2, 28: nur der ist ein allem Uebel, dem Alter, der Begier nach Speise und Trank entrückter br., der also weiß ib. 28.

Gelten diese letztern Bestimmungen nur etwa für das letzte

<sup>1)</sup> In der Sprache der Götter heißt es çarman statt carman Çat. 3, 2, 1, 8, aksharam statt kalâ ib. 10, 4, 1, 16, haya statt açva ib. 10, 6, 4, 1, om statt tathâ Çânkh. 15, 27, 18.

<sup>2)</sup> anders Çânkh. 15, 17, 11 putram brahmâṇa ichadhvam.

<sup>3)</sup> vgl. tam aham brûmi brâhmaṇam im Dhammapadam v. 395 — 428 und tam aham brâhmaṇam brûyâm in der Vajrasûci v. 88 p. 226. 250—4.

Lebensstadium, so enthält Taitt. Âr. 7, 10 die allgemeinen Lebensregeln, mit denen der Lehrer den Schüler am Ende des Vedastudiums entläßt. Ich verweise hiefür auf diese Stud. 2, 215. 216. Der Schluß der Stelle ist daselbst indessen falsch aufgefaßt, und wie folgt zu berichtigen (vgl. Benfey in den Gött. Gel. A. 1852 p. 130. Roer Ueber die Taitt. Up. pag. 14) „Wenn dich nun einmal eine Ungewissheit in Bezug auf eine Handlung oder ein Verfahren ankömmt, so magst du dich dabei so benehmen, wie sich die brâhmaṇa dort (in deiner Nähe), die überlegend, (damit verbunden und betraut, mild und Rechtliebend sind, dabei benehmen. Ebenso bei Beschuldigten (d. i. in Bezug auf solche, die irgend eines Vergehens beschuldigt sind)<sup>1</sup>. Aus diesen Worten geht jedenfalls mit Evidenz hervor, daß von irgend welchen festen, bereits codificirten Satzungen zur betreffenden Zeit noch nicht die Rede, Sitte und Recht vielmehr noch in einer Art Fluß befindlich waren, und eine ziemliche Unbestimmtheit über allerlei Fälle des karma (Ritus) wie des vṛitta (Lebenswandels) herrschte<sup>1</sup>. Denn eben auch in Bezug auf „Beschuldigte“, d. i. also wohl zunächst in Bezug auf die Ermittlung, ob sie mit Recht oder Unrecht beschuldigt, und sodann in Bezug auf das mittlerweile gegen sie zu beobachtende Verfahren galt keine feste Norm, entschied vielmehr nur das Belieben ihrer in

---

<sup>1</sup>) Auch Mādhava, der im kâlanirṇaya (Chambers 503 fol. 38a) diese Stelle citirt, folgert daraus, daß bei der Verschiedenheit des śiṣṭâcâra eine bestimmte Form desselben zwar als mukhya, eine andere als gaṇa (sekundär) gelten könne, keine derselben aber als anâcâra zu verwerfen sei. So hätten eben zwar z. B. die an eine bestimmte Taittiriya-Schule sich Haltenden je nach der Differenz der Ansichten des Baudhâyana, Âpastamba ein verschiedenes Herkommen, je nachdem es ihnen von ihren Vorfahren überliefert sei, und dasselbe sei für sie mukhya: hie und da aber, wo es nicht zureiche, sei es besser sich nach anderem Maasse zu richten: nie in dessen dürfe es ganz bei Seite geschoben werden.

der Nachbarschaft wohnhaften „milden“ (alûkshâḥ) Collegien in brahman<sup>1)</sup>. Daß es nicht an zahlreichen Categorien der Art gefehlt hat, dafür bieten die Texte zahlreiche Belege dar, wie folgt.

Es giebt viele brâhmaṇâyanâḥ (brâhmaṇajâtimâtro-pajivino brâhmaṇâbhâsâḥ), welche ohne irgend welche Gutthat aus dieser Welt scheiden, heißt es Çat. 14, 9, 4, 4.

Der prägnante Name für solche unwürdige brâhmaṇa, die nur gleichsam äußerlich mit dem brahman verbunden sind, ist brahmabandhu (ähnlich râjanyabandhu); katham vettha brahmabandhav iti Ait. Br. 7, 27 sprach König Viçvantara ärgerlich zu Râma Mârgaveya. — Çvetaketu's Vater sprach zu seinem Sohne: mâ maivam putra voco, yajnakratur eva me vijnâto 'bhût, tvam evaitat kritsnake brahmabandhau vijijnâsishi (lvijnâtavân asi) Çânkh. 16, 29, 9. Speciell namhaft gemacht als Solche werden bei Kâty. 22, 4, 22. Lâty. 8, 6, 28 (schol. zu Pañc. 17, 1, 17) die m âga-dha-deçîya brahmabandhu, worin, wie ich bereits anderweitig mehrfach bemerkt habe, unstreitig wohl eine Beziehung auf das Blühen des Buddhismus im Lande Magadha zu erkennen sein wird.

Nach einer smṛiti bei Sâyaṇa zu Ait. Br. 1, 16 (Haug p. 38) ist unter brahmabandhu dér brâhmaṇa zu verstehen, der die täglichen religiösen Pflichten weder „before sunrise nor (after, ist wohl zu ergänzen) sunset“ befolgt. Er erscheint daselbst als Letzter in einer ganzen Reihe von Categorien, in Summa sechs, welche, obwohl brâhmaṇa von Geburt, doch eigentlich keine rechten br. seien. Dieselben

---

<sup>1)</sup> die jedenfalls milde genug geurtheilt haben werden! „Mit Ath. 5, 1, 7 und 7, 43, 1 reicht man einem abhyâkhyâta“ (was? ist nicht gesagt) heißt es Kauç. 46.



sind: 1) the servant of a king, 2) a merchant, 3) the bahuyâjin, who performs many sacrifices (for the sake of gain only), 4) der açrautayâjaka, der nicht die çrauta (sondern nur die smârta) karman verrichtet, 5) der grâmyâjin, der des Gewinns halber für die Einwohner ganzer Dörfer, mögen sie qualified or disqualified sein, opfert, 6) eben der brahmabandhu. Diese schematische Einteilung, deren Pointe hauptsächlich gegen das Opfer als Erwerbszweig gerichtet ist, stammt ersichtlich aus einer speciellen Richtung, die nie zur allgemeinen Geltung gelangt ist. Die purohita-Würde (der Dienst bei einem König; und das Opfern für Andere sind vielmehr in der Brâhmana-Periode die völlig legitimen Beschäftigungen der br.

Und um ihnen in dieser Beziehung das Geschäft nicht zu verderben, sind die Bestimmungen dieser Periode auch in Bezug auf solche, deren wirkliche brâhmanaschaft zweifelhaft war, oder die sonst bescholten waren, äußerst milde. wie wir schon oben p. 46—47. 57—9. 77 gesehen haben<sup>1)</sup>. die Sühnceremonieen resp. sehr einfach und leicht herzustellen. Ja, es heißt auch geradezu, daß eine Opferspende gar nicht dadurch<sup>2)</sup> leidet, daß sie etwa durch einen abrâhmana, oder sonst wie Bescholtenen (yadi ha vâ apy abrâhmanokto yadi duruktokto yajate) gebracht wird: auch seine Spende (âhuti) gelangt zu den Göttern ohne durch seinen Mangel beschädigt zu werden Ait. Br. 1, 16. Es genügt resp., daß für einen Solchen, wenn er selbst opfert, 800 Verse (nicht bloß 100, 360 oder 720) zum prâtar-

<sup>1)</sup> nicht einmal wenn sich etwa Einer nur als br. ausgiebt, darf man dies ohne Weiteres annehmen: kim brâhmanabruvamâtre na (pa Cod.) mî-mânsitavyam? nety âha . . . oben p. 46.

<sup>2)</sup> Ähnlich wie der Segen eines katholischen Priesters nicht darunter leidet, wenn derselbe etwa persönlich anrücklich ist.

anuvâka genommen werden, wodurch sein çamalam gestühnt wird Ait. Br. 2, 17. — Andere Stellen freilich sind strenger. „Was ein als abrâhmaṇa (abrâhmaṇoktaḥ) oder was ein Ungläubiger (açraddadhânaḥ) opfert, des Opfers Segenswunsch kommt (nicht dem Opfernden, sondern) dem Çamyu Bârhaspatya<sup>1)</sup> zu (Gute)“ heißt es Ts. 2, 6, 10, 1. Und ähnlich Kauç. 73.: „die Götter sind leicht ver- ekelt: sie lieben das Reine: sie genießen nicht die Spende eines Ungläubigen“ nâ 'çraddadhânasya havir ju- shante (und andere dgl. Bestimmungen oben pag. 17).

Die Versäumnis der richtigen Zeit für die Aufnahme in die Schülerschaft machte zum patitasâvitrika, und war ein Solcher von dem brâhmanischen Verband gänzlich ausgeschlossen (s. oben p. 21). Seine Kinder indessen fanden Aufnahme. Nur wenn die Vorfahren eines Knaben drei Glieder hindurch patitasâvitrika gewesen waren, durfte man für ihn weder die üblichen samskâra verrichten, noch ihn unterrichten: tripurusham patitasâvitrikânâm apatye 'samskâro<sup>2)</sup> nâ 'dhyâpanam ca Pâr. 2, 5.

Aber auch die patitasâvitrika selbst konnten, wenn sie Restitution wünschten (samskârepsavaḥ) dieselbe leicht erhalten. Sie brauchten nur das vrâtyastoma genannte Opfer zu begehen<sup>3)</sup>, wodurch der Verkehr mit ihnen und ihre Belehrung wieder offen stand, vrâtyastomeneshtvâ kâmam

<sup>1)</sup> Er erschaute yajnasya samsthâm Çatap. 1, 9, 1, 24—28. Der Regenbogen heißt der Bogen des Ç. Bârhaspatya T. Ar. 1, 5, 2.

<sup>2)</sup> so lese ich; der schol. dagegen liest: samskâro, und so übersetzt auch Stenzler Z. d. D. M. G. 7, 587: „ein Knabe . . darf aufgenommen werden, soll aber nicht unterrichtet werden“; dann müßte man aber etwa: na tv adhyâpanam erwarten, während das ca wohl darauf hinweist, daß auch das vorübergehende Satzglied negativ zu fassen ist.

<sup>3)</sup> Nach dem schol. zu Åçv. g. 1, 19, 8 (s. Stenzler p. 46) brauchte ein Solcher gar nur „das Auddâlaka-Gelübde zu erfüllen“: worin dasselbe bestanden, liegt leider nicht vor.

Wie die Nichtachtung von  
dgl. Anordnungen im Ganzen  
legt, die Wiederaufnahme in d  
auch nach langer Versäumnis  
zu erreichen war, so sind auch  
die Anforderungen zur Wiede  
Reinheit äußerst milde. So v  
des Keuschheitsgelübdes von Se  
Kâty. 1, 1, 13—17. Pâr. 3, 12 dur  
an die Unglücksgöttin nirriti g  
laukika-Feuer statt. Der Opf  
nicht in Schalen gebacken we  
bloßen Erde: die Abschnitte v  
nicht in das Feuer zu opfern, da  
resp. aus dem penis des Esels  
allerdings eine erhebliche Versch  
der Delinquent die Eselshaut,  
— sagen Einige — umthun un  
herumwandernd seine That erzä

dings die Beichte des Geschehenen verbunden war, besteht. Und diese selbe Buße wird auch im Taitt. Âr. 2, 18 für den gleichen Fall speciell erörtert, resp. auf Sudeva Kâpyapa als ihren Autor zurückgeführt. Nach Âçval. pr. 12, 8, 25 bestand die Sühne für den Bruch der Keuschheit<sup>1)</sup> bei einem Theilnehmer an den heiligen sattra-Opfern sogar nur darin, daß man ihn mit den zur dikshâ gehörigen Gegenständen, und zwar aparyupya, mit Ausnahme des Haarscheerens, nochmals weihte! — Die im Taitt. Âr. dem avakîrñin vorgeschriebene Sühne genügt danach übrigens auch für alle sonstigen Fälle, wo sich Jemand unrein fühlt: yo 'pûta iva' manyeta: er reinigt sich dadurch und macht sich (langes) Leben zu eigen (âyur âtman dhatte). — Ein anderes schon etwas umständlicheres, immerhin aber auch noch ziemlich billiges Mittel für einen solchen Fall, zur Reinigung von irgend welcher Sündenschuld, ist die Feier des agnishtut genannten ekâha (mit einem Somapressungstage versehenen Soma-Opfers), die unter A. eben auch für Jeden bestimmt ist yaç câ 'pûta iva manyeta Kâty. 22, 4, 29. Nach dem schol. zu Kâty. reinigte dies Opfer sogar von der Sünde der brahmahatyâ (s. oben pag. 67. 68), und nach Pañc. 17, 4, 1 ff. hat sich in der That Indra von dem Morde des Triçiras Tvâshtra dadurch gereinigt; das Feuer schafft alles Unreine fort, und der Opfernde geht als ein Anderer, Reiner, Gereinigter hervor ibid. 7. Nicht minder eignete sich der agnishtut u. A. auch als Sühne für Solche, die beim Opfer Unglück gehabt, es daher nicht vollenden konnten, yajnavibhrashtasya Kâty. 22,

<sup>1)</sup> Der schol. scheint freilich avakîrñinam allgemeiner zu fassen, da er es durch: yo vyavâparyaptâp grâmacaryâp karoti erklärt? oder ist unter grâmacaryâ nach schol. zu ibid. 3 speciell der strîsambhogâ zu verstehen?

4, 30. Agni verzehrt nämlich die Spende eines ungeschickten Opfrers *yo yajne vibbrañcate*, bringt sie nicht den Göttern zu Pañc. 17, 8, 3. — Im Shadv. 2, 9 werden zwei einfache âhuti an den prâṇa vâcaspati und an die vâc prâṇaspati für den gleichen Zweck aufgeführt: *ete ha tv evâhuti yajnavibhrashtasya prâyaçcittih*. — Nach Pañc. 8, 2, 9 war für einen Solchen das çrâyantîyam als brahmasâman zu nehmen, und damit die Sache abgethan. — Wenn man am Beginn der Opferhandlungen (karmâdishu) mit den kûçmâṇḍa genannten Sprüchen (T. Âr. 2, 3—6) opfert, wird man von aller Sünde, diesseit der bhrûṇahatyâ, befreit T. Âr. 2, 7, 6.

Stellen wir zu diesen leichten Bußen für die schwersten Versäumnisse und Vergehen, welche denn doch wohl für ein nicht gerade seltenes Vorkommen von dgl. Fällen Zeugniss abzulegen scheinen, einestheils die Anklagen, welche Buddha in den Pâlisutta, s. Burnouf Lotus p. 463. diese Stud. 3, 152—6, vor dem König Ajâtaçatru Vaidehi-putra gegen das dissolute, weltliche Leben der Brâhmanen richtet, und anderntheils die strengen Vorschriften, welche die Gesetzbücher zum Schutz der geheiligten Ordnung geben, die harten Strafen, die sie auf deren Bruch setzen, die zahlreichen Categorien unwürdiger brâhmaṇa, die sie in Folge dessen von jeder Bedenkung mit Gaben ausschliessen (s. z. B. Manu 3, 150—182), so läßt sich die Vermuthung schwerlich umgehen, daß es eben wesentlich der Buddhismus gewesen sein wird, der diese schärfere Zucht hervorgerufen, und den Brahmanismus dadurch wieder gekräftigt hat, ähnlich wie bei uns der römische Katholicismus durch unsere eigene Reformation im Mittelalter regenerirt und neu belebt worden ist (vgl. Indische Skizzen pag. 56).

## 7. (dritte Pflicht) yaças, Ruhmerlangung.

Der br. hat stets danach zu streben, daß er brahmavarcasī syāt Çat. 1, 9, 3, 16.<sup>1)</sup>, und der König danach, daß in seinem Reiche dgl. brāhmaṇa geboren werden Ts. 7, 5, 18, 1. Tbr. 3, 8, 18, 1. Kāth. Âç. 5, 14. Vs. 22, 22 (Çat. 13, 1, 9, 1).

Unter brahmavarcasam aber ist das durch die Ausübung guter Werke, das Studium des Veda u. dgl. erzeugte brāhmaṇa tejas zu verstehen schol. zu Kāty. 4, 14, 15: es ist dasselbe somit theils durch Opfer zu erwerben, theils durch Gelahrtheit.

„Deine Priester, o Agni! sollen ruhmreich sein, keine anderen“ Vs. 27, 2. Ts. 4, 1, 7, 1.

Reich an brahmavarcasam und an brahmayaçasam wird der, bei dem der hotar das âçvinam çastram mit dem Verse R. 2, 23, 15 schließt Ait. Br. 4, 11.

Das brahmavarcasam steht über allem Anderem an Werth, ist gleichsam leuchtend, strahlt und glänzt gleichsam, ist wundersam: ativa vā'nyān (vai anyān) arhati, dyumad iva, viva bhāti, dīdāyeva, citram iva Ait. Br. 4, 11. Die Sonne wird damit gleichgesetzt Çat. 13, 2, 6, 10: sie hat sich alles tejas und br°sam zu eigen gemacht (avārunddha) Shadv. 3, 7: sie wird angefleht „gieb mir br°sam annād-yam, tvishim Çāṅkh. 17, 13, 10 (s. Vs. 2, 26).

Auch eines garstigen çotriya Antlitz ist ordentlich verklärt, und wie gesättigt, singt gleichsam: der âjya-

<sup>1)</sup> Daher lautete nach Yājñavalkya's Satzung das Gebet an die Sonne Vs. 2, 26: „varcodā asi varco me dehi“ (vgl. Kāty. 4, 14, 15.), während Aupoditeya, dem mehr an Kühen gelegen zu haben scheint: „godā asi gā me dehi“ betete, und das Brāhmaṇa selbst die Ausführung jeglichen anderen Wunsches gestattet.

Schmelz der von ihm gefeierten upasad-Ceremonie überträgt sich auf ihn Ait. Br. 1, 25 (diese Stud. 9, 244). — Vgl. den (theilweise allerdings dunkeln) Jubelvers über die erlangte Vedakenntniß, der Taitt. Âr. 7, 9 (diese Stud. 2, 214) dem Triçañku in den Mund gelegt wird: „ich bin der .. (rerivâ?) des Baumes: mein Ruhm ist (breit) wie der Rücken des Berges: ich bin ein aufwärts Gereinigtes, Kraftreiches (vâjinivasu), Unsterbliches, ein glänzender Schatz, hocheinsichtsvoll, unsterblich, unvergänglich.“

„Entzünde dich mit Glanz (tejas) und brahmavarcasam“ ruft der Lehrer dem angehenden Schüler zu Çat. 11, 5, 4, 5. Und der Schüler selbst redet das Feuer beim Anlegen der Holzscheite an: „wie du dich entzündest, o Feuer, so entzünde auch ich mich mit Lebenskraft, Einsicht . . . und mit brahmavarcasam“ Pâr. 2, 4 (vgl. Âçv. g. 1, 10, 12).

Tejas Glanz, kîrti oder yaças Ruhm, brahmavarcasam u. dgl. stehen vielfach neben einander. „Mit tejas, mit Ruhm, mit br°sam umgeben komme das Glück (çrîs) zu mir herbei“, lautet die Bitte Çat. 11, 4, 4, 11: „gieb mir br°sam, annâdyam und tvishi“ Çâñkh. 17, 13, 10 g. 6, 6 (br°sam kirtim âyuh). Wer also weiß, wird verherrlicht (âvir=âvid) durch kîrti, yaças und br°sam Çat. 10, 3, 5, 16.

Wenn der Lehrer auf das Haupt der Braut eine volle Schaale setzt, spricht er: „ich lege in dich Nachkommenschaft, ich lege in dich Vieh, ich lege in dich tejas und br°sam“ Çâñkh. g. 1, 6. (vgl. Âçv. g. 1, 5, 5). — Das höchste Ziel erreicht durch Herrlichkeit (çriyâ), Ruhm und br°sam, wer als eines also wissenden brâhmaṇa Sohn geboren wird Çat. 14, 9, 4, 29. — Beim mahâvratam verzehren die Opfernden den soma „tejase brahmavarcasâya“ Kâty. 13, 3, 19. — Der

brahman nimmt das prâçitram in Empfang „tejase br°sâya“ Çâṅkh. 4, 21, 7. — Die fünf prayâja verleihen der Reihe nach tvishi, apaciti, yaças, brahmavarcasam, annâdyam Çat. 11, 2, 7, 10. 11. Kâty. 3, 8, 5. — Durch die agnishtôma-Feier erlangt der Opfernde tejo br°sam Çâṅkh. 14, 2, 9. 4 (die gâyatrî ist t. br.). 42, 13. 14. Pañc. 6, 8, 5 (wo der agnishtôma als brahmavarcasyah bezeichnet).

Das brahmavarcasam ist übrigens nicht bloß auf die brâhmaṇa beschränkt: auch die Krieger haben Theil daran, obschon es bei ihnen nicht gerade besonders gern weilt na vai kshatre br°sam ramate Çat. 13, 1, 5, 3. 5. — Wer br°sam wünscht, legt zur selben Zeit, wie die brâhmaṇa, d. i. im Frühling das Feuer an Çat. 2, 1, 8, 6. Kâty. 4, 7, 5.<sup>1)</sup> — Wer (d. i. welcher Fürst) mit dem Pferdeopfer opfert, von dem weichen tejas und br°sam: die Priester bringen ihm aber Beides wieder zurück Çat. 13, 2, 6, 9; denn das Pferdeopfer ist ein Opfer reich an br°sam, und wo man damit opfert, da werden brâhmaṇa, reich an br°sam geboren Çat. 13, 8, 7, 8. Nach ibid. 1, 9, 1 war dies vormals der Fall, nämlich, wie der schol. sagt, damals, yadâ râjâno'çvamedhair ijire, als die Könige noch das Pferdeopfer brachten<sup>2)</sup>.

Das br°sam steht unter der besonderen Obhut des bṛihaspati Çat. 11, 4, 8, 8. 18. Kâty. 5, 18, 1. — Der bṛihaspatisava genannte ekâha ist daher geradezu tejo.

<sup>1)</sup> brâhmaṇabrahmavarcasakâmayoḥ erklärt der schol. durch: brâhmaṇasya nishkâmasya, brahmavarcasakâmasyâ 'pi brâhmaṇasyaiva va-santaḥ kâlah, yato brahmavarcasam brâhmaṇasyaiva yuktam. Es ist aber zu bra°masya vielmehr wie in 6 und 7, wo dies auch vom schol. selbst geschieht, traivarpikasya zu ergänzen. Die ausschließliche Beschränkung des br°sam auf die brâhmaṇa ist eben erst secundär, und gerade die hiesige Stelle ein Beweis hiefür, insofern sie ja eben den br°sakâma neben dem brâhmaṇa aufführt. Auch der Zusammenhang im Çat. Br. spricht hiefür.

<sup>2)</sup> Das betreffende Cap. würde sonach als ein secundärer Zusatz zu erachten sein? Es kehrt indeß völlig identisch auch T. Br. 3, 8, 18, 1 ff. wieder, wo der schol. purâ kurioser Weise durch sṛishtyâdau erklärt!



br°sam, und man gewinnt Beides durch ihn Çāṅkh. 15, 4, 1. 4. Auch die einzelnen Theile desselben, nämlich der trivṛt (stoma), das rathantaram sâma, der agnishtoma, der pr-  
vargya sind Formen des br°sam und weihen den sie Ge-  
brauchenden damit, so daß derselbe brahmavarcasenâ 'bbi-  
shicyate Kâth. 37, 7. T. Br. 2, 7, 1, 1. Der hotar dabei  
sei parisrajî bekränzt (?nach dem schol. zu T. Br. mit  
einem Haarkranze, auf der Platte nämlich kahl geschoren)  
aruna roth (-geschmückt? samdhyâvarṇaḥ schol.), mirmira  
mit den Augen blinzeln, triçukriya aller drei Veda  
kundig(?), denn das ist die äußere Erscheinung (rûpam) des  
brahmavarcasam ibid. — Wie Bṛihaspati dadurch mit Hilfe  
des Prajâpati Glauben bei den Göttern gewann, die ihm  
bis dahin nicht glaubten ibid., wie er dadurch, obchon  
Nachgeborener der Götter devânâm ânujâvarah<sup>1)</sup>, an ihre  
Spitze kam (agram paryait), ibid. 11, 4, und die purodhâ-  
Würde bei ihnen erhielt Pañcav. 17, 11, 4. 25, 1, 1. 7 (wo  
dasselbe auch bṛihaspatistoma genannt), so soll auch unter  
den Menschen der, welcher tejas, brahmavarcasam, purodhâ  
wünscht, damit opfern Kâty. 22, 5, 11. Çāṅkh. 15, 4, 1. 3.  
Nach Lâty. 8, 7, 4 soll derjenige damit opfern, welchen brâh-  
maṇa, die sich selbst regieren svarâjânaḥ, voranstellen:  
Kâty. 22, 5, 29 hat statt dessen sarâjânaḥ, also: brâhmaṇa  
nebst dem König (oder: die unter einem König leben?).  
Es ist dieses Opfer resp. nach Dhânamjayya vor und nach  
dem (den brâhmaṇa ja auch ausschließlichs zukommenden)  
vâjapeya zu feiern Lâty. 8, 11, 12: ebenso Kâty. 14, 1, 2

<sup>1)</sup> Ein interessantes Anerkenntniß der secundären Entstehung dieser  
Göttergestalt. Nach Çat. 9, 2, 8, 8 gaben die Götter dem Indra, auf seinem  
Wunsch, zur Bekämpfung der asura den Bṛihaspati als Genossen. Nach  
Pañc. 19, 7, 2 war er es, der auf die Bitte der Götter, die Höhle des Vals  
spaltete und die geraubten paçu herausführte, ibid. 25, 1, 11.

(ubhayataḥ çuklapaksham hindurch): resp. hinter demselben Çāṅkh. 15, 4, 1. 3., schol. Kâty. 4, 8, 5. 19, 1, 2 (945, 2). Nicht bloß der Opfernde selbst, auch seine Kinder (prajâs) „werden dadurch alle: brâhmaṇîr brahmavarcasvinîs“ Kâth. 37, 7.

Das gesammte Ritual ist denn auch sonst noch überhaupt überaus reich an Vorschriften aller Art, wie der zu verfahren habe, der brahmavarcasam wünscht. Beim agnihotra soll derselbe die Opferspende ins Feuer werfen, wenn die Kohlen desselben recht glühend sind, yatraitad aṅgârâç câkaçyanta iva Çat. 2, 3, 2, 13. Kâty. 4, 15, 20: mitten in die Helle hinein, jyotishmati Kauç. 4. — Er opfert drei Spenden vom agnihotra, sie mit den mahâvyâhṛiti begleitend Çāṅkh. 2, 10, 3. — Den veda genannten Büschel (s. diese Stud. 9, 353) mache er aus einer dreifach gedrehten Handvoll Gras (kuçamushtî) Kâty. 1, 3, 23 (wohl als Symbol der trayî vidyâ) und Âpastamba im schol. daselbst — Die prañîtâ-Wasser hole er in hölzernen Gefäßen Kâty. 2, 3, 5. — Als devayajanam für das soma-Opfer wähle er einen Ort, wo der hotar bei seiner Recitation der sâmidheni-Verse zugleich den âhavanîya, die Sonne und Wasser sieht Çāṅkh. 5, 2, 3. — Bei dem dreimaligen abhishava des soma dresche er je achtmal auf die Stengel (nicht 8mal, 11mal, 12mal; auch nicht je 5mal) Çat. 4, 1, 1, 14. Kâty. 9, 4, 19. — Als brahmasâman verwende er das bârhadgiram Pañc. 13, 4, 17. — Am Ende des agnicayanam wird er auf dem Fell einer schwarzen Gazelle mit dem Rest des sarvaushadha-Gemisches besprengt Çat. 9, 3, 4, 14. Kâty. 18, 5, 9. Mabîdh. zu Vs. 18, 37. — Der agnishtut genannte ekâha ist u. A. auch für ihn bestimmt Kâty. 22, 4, 29. Çāṅkh. 14, 51, 6: — desgl. der trivṛit genannte atirâtra Kâty. 23, 1, 18:

— ebenso die ekâha Namens agnyâdheya, ekatrika und trikaika, Gotamasya caturuttarastoma<sup>1)</sup>, rishistoma Çākh 14, 2, 1. 42, 8. 61, 1. 63, 2. — Das am letzten Tage des tri-  
daçâha zu opfernde Thier soll er dem sūrya oder dem  
agni opfern Shadv. 3, 7. — Thun sich mehrere brahma-  
varcasakâma zu einem sattra zusammen, so haben sie ein  
15tägiges dgl. zu feiern Pañc. 23, 7, 3., oder ein 21tägiges  
ib. 16, 1., und zwar letzteres im heißen Sommer nidighe  
Kâty. 24, 2, 5.

Wer br°sam wünscht, giebt seinem neugeborenen Knaben einen viersilbigen Namen Âçv. g. 1, 15, 6, und giebt ihm bei der Entwöhnung von der Mutterbrust im sechsten Monat als erste Nahrung Rebhuhnfleisch ib. 16, 3 Çākh g. 1, 27, nach Pâr. 1, 19 âti-Fleisch. — Der Lehrer reicht dem aufzunehmenden Schüler einen Stock, den er „âyushe brahmane br°sâya“ in Empfang nimmt Pâr. 2, 2. Der Schüler, der seinen Lehrer nach vollendeter Schulzeit verlassen will, holt für die dazu nöthige Ceremonie, wenn er br°sam wünscht, trockenes Brennholz herbei Âçv. g. 3, 6, 4 (wohl weil es am besten flammt?): er besprengt sich dabei mit Wasser, indem er sagt: ich besprenge mich „çriyai yaças brahmane br°sâya“ Pâr. 2, 6. — Die rechte Seite (ardha) ist brahmavarcasitara Ts. 5, 3, 3, 5: gleich darauf (5, 2, 4, 4) wird aber auch von der linken Seite dasselbe ausgesagt(!)

Wer br°sam wünscht, wähle zum Wohnort einen grasreichen Platz (darbhasammitam) Gobh. 4, 7, 6.

Schon die bloße Kunde gewisser ritueller Anschauungen oder Sprüche erwirbt br°sam Çat. 11, 2, 7, 11. Takshan theilt dem danach begehrenden Âruni mit, daß der agnihotra-

<sup>1)</sup> s. Çatap. 13, 5, 1, 1.

Spruch Abends und Morgens agnir varco jyotir varcaḥ, sūryo varco jyotir varcaḥ laute: wer also wissend das agnihotram opfert, wird mit br°sam versehen Çat. 2, 8, 1, 81.

Neben allen diesen Mitteln und Mittelchen des Opfer-rituals, sich das hohe Ziel des brahmavarcasam anzueignen, blieb nun natürlich die Hauptsache immer das wirkliche Studium der heiligen Texte (des brahman, der trayî vidyâ) selbst.

An welchem Tage der br. nicht seinen Veda studirt (svādhyâyam nâ 'dhîte), verletzt er seine Pflicht Çat. 11, 5, 7, 10 (vgl. ibid. 6, 1, 7): etwas davon gehe er täglich durch, und wenn es auch nur eine ṛic, ein yajus, ein sāman, eine gāthâ oder eine kumvyâ<sup>1)</sup> ist, (oder auch nur ein einziges devapadam ib. 5, 6, 9), damit nur das Gelübde selbst nicht unterbrochen wird.

Dadurch, daß man lernt (anubruvîta, wörtlich: nachspricht, dem Lehrer nämlich), macht man sich die ṛishi zu Schuldnern<sup>2)</sup>; drum heißt ein solcher (ein anûcâna): „Hüter des Schatzes der ṛishi“ Çat. 1, 7, 2, 8. — Ein br., der die Schulzeit antritt, geht vierfach in die Wesen ein: mit einem Viertel in das Feuer (hiervon löst er sich durch Zutragen von Brennholz), mit einem Viertel in den Tod (hiervon löst er sich durch Selbsterniedrigung, dadurch daß er sich nicht schämt zu betteln), mit einem Viertel in den Lehrer (hiervon löst er sich durch Gehorsam und Dienstbarkeit): so gewinnt er zu dem letzten ihm gebliebenen Viertel auch die entäußerten drei Viertel seines Selbstes zurück Çat. 11, 3, 3, 3—6.

<sup>1)</sup> ein Refrain? Vgl. kumba, kurîra.

<sup>2)</sup> verpflichtet sie sich: oder vielmehr man entledigt sich seiner Schuld gegen sie Ts. 6, 8, 10, 5. Goldstücker JaiminiyanyâyamĀlavistara p. 261.

Das Selbststudium (svâdhyâya) führt den speciellen Namen: brahmayajna. Wie viel loka (Himmelsglück) Einer gewinnt, der die ganze Erde voll ihres Reichthums verschenkt, dreimal so viel, und mehr noch, unversieglichen loka erlangt dér, der also wissend Tag für Tag für sich studirt (svâdhyâyam adhîte): er kommt hinweg über die Wiedergeburt (wörtlich: den Wiedertod) und geht in die Einheit mit dem brahman ein Çat. 11, 5, 6, 3. 9. T. Âr. 2, 13 (apa punarmṛityum jayati, brahmanah sâyujoyam gachati).

Was es irgend für Mühen (çramâh) zwischen Himmel und Erde giebt, das Selbststudium ist die höchste Stufe derselben Çat. 11, 5, 7, 2. Welches Textstück Einer durchmacht yad yad dha vâ ayam chandasah svâdhyâyam adhite. mit dem (darin behandelten) Opfer hat er geopfert<sup>1)</sup> ibid. 1. Und wenn er auch gesalbt, geschmückt, gesättigt auf weichem Lager liegt, wenn er nur seinen Text studirt (svâdhyâyam adhite), so brennt es ihm doch (von heiligem Feuer) bis in die Nägelspitzen ibid. 4.

Eigenes Studium sowohl wie der Unterricht Anderer machen Freude (priye bhavatah). Der Geist wird dadurch gesammelt (yuktamanâ bhavaty). Man wird unabhängig von Anderen. Tag für Tag gewinnt man dadurch an Vermögen. Man schläft ruhig, sorgt für sich selbst als bester Arzt. Sinnebändigung, Selbstgenügsamkeit (ekârtmatâ), Wachsthum der Einsicht, Ruhm und belehrender Einfluß auf die Welt (lokapaktih) sind damit verbunden Çat. 11, 5, 7, 1.

Vedakenntniß ist eine Hauptbedingung menschlicher Seligkeit (ânanda). Die selige Wonne eines makellosen, begierde-

<sup>1)</sup> ebenso T. Âr. 2. 15 (7). Âçv. 4. 3, 4. 6.

freien (çrotriya) vollendeten Veda-Kenners, kommt allen menschlichen und göttlichen Seligkeiten, ja sogar der des brahman gleich T. Âr. 9, 8 (diese Stud. 2, 223). Çatap. 14, 7, 1, 85—89. Am letzteren Orte stehen die menschlichen Wonnen, die der seligen Manen, und die der durch ihr Tugendverdienst zur Götterwürde Gelangten unter der Wonne eines solchen çrotriya, erst die Wonne eines âjâna-deva, Gottes von Geburt, so wie die höheren Wonnestufen werden derselben gleichgestellt.

Nâka Maudgalya war der Ansicht, daß Selbststudium und Unterricht Anderer das wahre tapas, alles andere tapas somit überflüssig sei Taitt. Âr. 7, 8, während der Text selbst ibid. (s. diese Stud. 2, 213. 214) sie zum Wenigsten als das neben allen übrigen geistigen und werktätigen Anstrengungen — sei es řitam, satyam, tapas, dama, çama, oder seien es die agni, das agnihotram, die Gäste, mânusham, prajā, prajana, prajāti — stetig zu Pflegende bezeichnet, das man nie zu versäumen, wovon man nie abzulassen hat (T. Âr. 7, 10).

Der Gegenstand des svâdhyâya ist die trayi vidyā, d. i. die řic, yajus und sâman Çat. 1, 1, 4, 2. 3. 2, 6, 4, 2—7 (brahmanā caiva trayyā ca vidyayā, vgl. Kâty. 25, 8, 6.). 4, 6, 7, 1. 2 5, 5, 5, 9. 6, 3, 1, 10. 11. 20. 10, 5, 2, 1. 2. 11, 5, 4, 18. 12, 3, 3, 2. 14, 8, 15, 2 (yâvatīyam trayi vidyā). 9. Sie dient als Halt: wer sie gelernt hat (anūcya) steht fest 6, 1, 1, 8. Von wem eine der drei vidyā (d. i. veda) gelernt worden ist (anūktā), der suche auch das in den beiden anderen enthaltene noch zu lernen (anu . . vivaksheta) Çat. 4, 6, 7, 2.

Wer alle drei Veda kennt, heißt triçukriya schol. zu Çāñkh. 16, 22, 29. Kâth. 37, 7., triçukra T. Br. 2, 7, 1, 2.

Aus dem Meere des Geistes, mit der Rede als

Schaufel, haben die Götter die trayi vidyâ Çat. 7, 5, 2, 52. Sie ist das kâvyam chau

Prajâpati hat dieselbe so vertheilt, 4 brîhatî-Verse (zu 36 Silben) oder 1080 Silben) enthalten, die yajus 8000 brîhatî, 4000 (resp. Beide zusammen ebenfalls 12000 pañkti) ibid. 10, 4, 2, 21—25; alle drei Ver halten somit 10800 Achtzigheiten (zu 80 diese eigenthümliche Angabe s. diese St

Die drei veda sind aus den drei l Welten (agni, vâyu, sûrya) entstanden: die drei çukra, Licht-artigen Formeln, bl Mit dem Rigveda verrichten die hotar ih Yajurveda die adhvaryu, mit dem Sâma die brahman mit der ganzen trayi vidyâ Ait. Br. 5, 22. 23. Çânkh. Br. 6, 10.

Wer Tag für Tag die ric studirt, sâ Götter mit Milchspenden (mit Honig Çat. 1 sättigen ihn wieder mit allen Glücksgü Butter und Honig strömen seinen Vätern v zu Çat. 11, 5, 6, 4<sup>1</sup>). Die yajus entsprec (dem amṛitam 7, 6. 8), die sâman som ghṛitam 7, 5. 7), die atharvan und aṅg (fehlt 7, 5), die anuçâsana, die vidyâ, das itihâsa und purâṇa, die gâthâ und die spenden (in 7, 6. 9 wird das vâkovâkyam purâṇam mit Milchmuß und Fleischmu

<sup>1</sup>) In Taitt. Âr. 2, 9. 10. werden die ric mit yajus mit ghṛita, die sâman mit soma, die atharvâ brâhmaṇa, die itihâsa, die purâṇa, die kalpa, die gâthâ mit Fettspenden an die Götter gleichgestellt. Aehnlic Ueber diese und ähnliche Aufzählungen s. meine Vo 90. 117. 119. 123. diese Stud. 5, 78. 36.

wer sie je Tag für Tag studirt, sättigt die Götter je durch die angegebenen Opfergaben ib. 6, 5—8.

Auf eine Zusammenstellung aller der in den Brâhmana und Sûtra enthaltenen zahlreichen für die Literaturgeschichte des Veda bedeutsamen Data näher einzugehen<sup>1)</sup>, ist hier natürlich nicht der Ort.

Wer den brahmayajna, das Selbststudium des Veda, vollziehen will, setzt sich nach Sonnenaufgang (T. Âr. 2, 11) östlich, nördlich oder nordöstlich vom Dorfe, an einer Stelle, wo er die Dächer nicht mehr sehen kann, hin, die Zipfel des Felles, resp. Kleides nach rechts hin hangen lassend (dakshinata upaviya, wozu aus T. Âr. 2, 1, 4 ajinam vâso vâ zu ergänzen) und den rechten Arm erhebend, den linken senkend (yajnopavitam). Er wäscht sich die Hände, spült sich dreimal den Mund aus, reibt zweimal (die Hände) ab, berührt die Lippen, den Kopf, die Augen, die Nasenlöcher, die Ohren, das Herz, streut tüchtig Gräser auf, macht einen Schoofs (d. i. legt über das gekrümmte linke Knie den rechten Fuß) und beginnt nun, nach Osten hin sitzend, sein Studium (svâdhyâyam adhîyâta). Oder er kann auch Hände und Füße dakshinottarau machen d. i. so zusammenlegen, daß die rechte Hand, resp. der rechte Fuß oben liegt (s. Âçv. g. 3, 2, 2). Mit dem Worte om beginnt er: dann sagt er dreimal die sâvitri gâyatri, indem er bei jedem pâda, dann bei jedem Hemistich einhält, endlich sie ohne anzuhalten hersagt, und darauf beginnt er die Texte mit dem (vom vorigen Tage her) bekannten Eingange (d. i. er fährt fort, wo er gestern stehen geblieben): atho prajñâta-yaiva pratipadâ chandânsi pratipadyate.

<sup>1)</sup> Der Name brahmaveda für atharvaveda erscheint zuerst Çânkh. g. I, 16, sodann in den Varianten zur Muṇḍakop, s. diese Stud. I, 301.



Muß er im grāma bleiben (kann er nicht hinaus), so studire er nicht laut (grāme manasā svādhyāyam adhiyita) und zwar (wenn er nicht gleich bei Sonnenaufgang es kann) bei Tage oder bei Nacht. Dies ist die Lehre des Çaṇca Āhneya. — Geht's nicht anders, kann er auch im Walde, oder laut (vâcâ, nicht: manasâ), stehend, gehend oder liegend dem Studium obliegen. — Am Mittag studire man am eifrigsten (prabalam), denn der brâhmaṇa, d. i. hier der Vollzieher des brahmayajna, ist der Sonne dort oben gleichzustellen, drum glüht die dann am heftigsten<sup>1)</sup>. — Wenn man Abends schließt<sup>2)</sup>, recitire man den Spruch: namo brahmane namo astv agnaye namaḥ prithivyai nama ośadhîbhyah | namo vâce namo vâcaspataye namo viśnave bṛihate karomi ||, berühre dann Wasser, und gehe nach Hause. — Alle Hindernisse, welche beim Unterricht eines Schülers das Studium unterbrechen, gelten hier beim Selbststudium nicht. Bei Regen also, Blitz, Donner, Hagel (?avasphûrjati), Wind<sup>3)</sup>, auch beim Neumond geht dasselbe ruhig fort. Nur zwei Hindernisse giebt es, Unreinheit<sup>4)</sup> des Leibes und des Ortes. So T. Âr. 2, 13—15. und Âçval.

<sup>1)</sup> Man sollte daher meinen, daß die Mittagszeit am wenigsten zum Studium paßt. — Für den Unterricht von Schülern ist nach Kauç. 139 in der That denn auch speciell die Nachtzeit zu wählen: „einen pāda lehre er im vorderen Theile der Nacht, einen pāda im hinteren Theile derselben. in der mittleren Nacht schlafe er. Einige sagen: man studire, ohne zu essen, im vorderen Theile der Nacht, und nach Kräften im hinteren Theile derselben, denn ein pāda ist schwer zu bewältigen (?dushpariṣāmo ha pādah)“. — Zu dieser Bestimmung vgl. die analogen Angaben im Vendidad 4, 123. 126.. wonach das Memoriren des mātṛa ṣpeṣṭa (als eine Art Seelmesse) während der vorderen und der hinteren Hälfte des Tages wie der Nacht zu geschehen hat, während man in der Mitte des Tages wie der Nacht sich Schlaf gönnen soll: das ganze Verfahren dauert so lange (§ 127), bis man alle Gebete, çrava, recitirt hat, welche die früheren Priester recitirt haben. Spiegel's Auffassung dieser Stellen ist freilich sehr abweichend!

<sup>2)</sup> Bis zum Schlusse eines sūkta oder anuvāka ist der brahmayajna stets zu führen (Çāṅkh. g. 2, 17. <sup>3)</sup> so auch Çat. 11, 5, 6, 9.

<sup>4)</sup> mûtrapurîṣhādibhiḥ vgl. Âçv. g. 3, 4, 7. Aehnliches über den svādhyāya s. noch im Vs. Prât. 1, 20—26. 8, 32—39. diese Stud. 4, 103. 326.

g. 3, 2, 3 (Stenzler p. 89—91., wo sich dann noch in 3, 4 das ṛishitarpanam eine Anrufung der alten ṛishi und Lehrers der Vorzeit, s. unten pag. 134—5, anschließt).

Alle Gottheiten wohnen im vedakundigen brâhmaṇa; dreitägiger svâdhyâya unter gleichzeitigem Fasten reinigt von der Sünde für Andere geopfert und von ihnen Opferlohn (s. oben p. 56. 58) entgegengenommen zu haben T. Âr.2, 15—17.

Man soll von überall her lernen, selbst von den (sonst geschmähten) Caraka Çat. 4, 2, 4, 1 (yadi tam Carakebhyo vâ yato vâ 'nubruvîta). Yâjnavalkya ging daher auch beim Videha-König Janaka in die Lehre, um die wahre Bedeutung des agnihotram kennen zu lernen Çat. 11, 6, 2, 5: ebenso der Gautama (Uddâlaka) Âruṇi bei dem Pañcâla-König Jaivala Pravâhana, um von ihm eine vor der Wiedergeburt schützende Kunde zu erhalten, die vordem noch keinem brâhmaṇa innegewohnt hatte Çat. 14, 9, 1, 11. Chând. Up. 7, (5) 3: desgl. zwei andere brâhmaṇa bei demselben König Chând. Up. 3, (1) 8: ebenso ferner Dripta-Bâlâki Gârgya bei dem Kâçi-König Ajâtaçatru (dem Rivalen Janaka's) Çat. 14, 5, 1, 1. Kaush. Up. 4, 1., und fünf angesehene brâhmaṇa, unter dem Vortritt des Aruṇa Aupaveçi (als sechsten) bei dem Kekaya-König Açvapati Çat. 10, 6, 1, 2.

Das Streben nach Erlangung richtiger Einsicht in die brâhmanische Theologie war überhaupt zur Zeit der Brâhmaṇa ein offenbar äußerst reges (s. Acad. Vorl. über ind. Lit.-G. p. 21). Nach Art der fahrenden Schüler unseres Mittelalters, als carakâs Çat. 14, 6, 3, 1<sup>1</sup>)., zog man von

---

<sup>1</sup>) An der oben aus Çat. 4, 2, 4, 1 citirten Stelle ist das Wort wohl als Name einer feindlichen Schule, der Carakâdhvaryavas zu verstehen s. meine Vorles. über Ind. Lit.-G. p. 84. 86. 129. 130.

118 yaças; fahrende Schüler. Disputationen (brahmodyam); nach frem-  
Land zu Land das Opfer zu lernen (yajnam adhiyānti  
Çat. 14, 6, 7, 1), suchte berühmte Lehrer auf (Çat. 11, 4,  
3, 1), betheiligte sich an öffentlichen Disputationen (brah-  
modyam) darüber, oder forderte zu solchen heraus. So  
fuhr der Kaurupañcāla Uddalaka Āruṇi, (von den Seinigen  
dazu) erwählt<sup>1)</sup>, zu den Udīcya Çat. 11, 4, 1, 1., deren  
brāhmaṇa Eifersucht und Furcht vor ihm erfaßte, weshalb  
sie ihn durch einen der Ihrigen zum brahmodyam her-  
aus forderten, in welchem dieser aber unterlag. — König  
Janaka stellte Wettpreise aus, um zu sehen, wer unter  
den zu seinem Opfer gekommenen brāhmaṇa der Kuru-  
pañcāla der gelehrteste sei Çat. 11, 6, 3, 1. 14, 6, 1, 1-  
9, 20. 29 (Yājñavalkya ward Sieger). — Janaka selbst war so  
gelehrt, daß er den Çvetaketu Āruṇeya, Somaçushma Sātya-  
yajni und den Yājñavalkya zum Schweigen brachte. Als  
darauf die beiden Anderen den Fürsten zum brahmodyam  
herausfordern wollten, redete Yājñ. ihnen ab, weil bei einem  
dgl. Disput mit einem rājanyabandhu keine Ehre zu holen  
sei: er selbst aber machte sich später auf und bat Janaka  
ihm seine Kunde mitzutheilen Çat. 11, 6, 2, 5.

Die Animosität der Streitenden bei dgl. Disputen ist eine  
sehr große: hartnäckiger Widerstand gegen die Superiorität  
eines besonders Gelehrten, hat augenblicklichen Tod, ja  
sogar Verlust der Gebeine des Todten zur Folge.

Auch Frauen betheiligten sich daran, und wurden,  
wenn man sie als gandharvagrihītā (Çat. 14, 6, 3, 1. 7, 1.  
Ait. Br. 5, 29. Çāṅkh. Br. 2, 9) erkannte, nach der Lösung  
schwieriger Fragen befragt. Gārgī Vācakanvi, Vāḍavi  
Prātītheyī und Sulabhā Maitreyī erwarben sich solchen

<sup>1)</sup> ? nach Say. ārtvijyāya vṛitah.

Namen, daß sie im Çâṅkh. g. 4, 10 wie im Âçv. g. 3, 4, 4 mit unter den heiligen Lehrern der Vorzeit aufgeführt werden<sup>1)</sup>).

Es hatten übrigens diese Disputationen sogar auch eine reguläre Stelle bei bestimmten Gelegenheiten des Opferrituals, insbesondere beim Pferdeopfer. So zunächst bei der Weihung und Ausschmückung des Opferrosses Çat. 13, 2, 6, 9. Kâty. 20, 5, 20. Zum zweiten sodann noch der Schlachtung des Pferdes. Zunächst danach folgt nämlich jene abstoßende Ceremonie, welcher sich die erste Gemahlinn des Königs hierbei zu unterziehen hat, sodann im Anschluß daran ein zotiges Hin- und Herreden<sup>2)</sup> zwischen den vier Hauptpriestern und den vier Frauen des Königs (resp. deren Zofen), und hierauf im sadas ein Räthselfragenspiel (brahmavadyam) über das brahman etc. zwischen den Priestern selbst Çâṅkh. çr. 16, 4. 5. Lâṭy. 9, 10. Vs. 23. Çat. 13, 5, 2, 11. Kâty. 20, 6, 14 ff. 7, 10 ff. — Ganz ebenso beim Menschenopfer, wenigstens in dem Rik-Ritual desselben Çkh. 16, 18. — Auch am zehnten Tage des daçarâtra bildet das brahmodyam einen integrierenden Theil Çat. 4, 6, 9, 20. Kâty. 12, 4, 20—23. Pañcav. 4, 9, 12—14. Lâṭy. 3, 8, 6—8 : und zwar bildet hierbei den Gegenstand desselben die Schmähung des prajāpati (in der Freude darüber, ihn erlangt zu haben, bricht man in Hohn über ihn aus, schol.)

Allemaal der Gelehrteste, antïcânatama, ist auch der Stärkste Çat. 4, 6, 6, 5.

Nṛimedha und Paruchepa versuchten die Kraft ihrer brahman-Kenntniß durch ein brahmavâdyam: wer zuerst

<sup>1)</sup> Auch die anukramapt des Rik zählt ja verschiedene Dichterinnen auf.

<sup>2)</sup> Diese Zoten haben offenbar einen lustirenden Zweck, wie dies Ts. 7, 5, 9, 8. 4 von anderer Gelegenheit gesagt wird.

von ihnen nasses Holz zum Brennen bringen werde, war Sieger (: den Sprüchen des P. gelang es zuerst) Ta. 2, 5, 2.1

Der Sohn eines also wissenden br. übertrifft noch seinen Vater und Großvater Çat. 14, 9, 4, 29.

Nur von denjenigen br., welche çuçuuvânso 'nûcânâh sind, wird ausgesagt (s. oben p. 38. 35.), daß sie des Opfers Schützer, resp. menschliche Götter seien: sie heißen vipra Çat. 3, 5, 3, 12 resp. kavi Ts. 2, 5, 9, 1., wo die Stufenfolge řishi-sbřuta, viprânumadita, kaviçasta. Ebenso Çat. 1, 4, 2, 7, wo vipra sowohl als kavi durch řishi erklärt wird, T. Br. 3, 5, 3, 1. Çâñkh. 1, 4, 19.

Wenn einer, obschon anûcânâh und ruhmestwürdig, doch ruhmlos bleibt, opfere er einen an soma und indra gerichteten caru Çatap. 5, 3, 2, 3 Kâty. 15, 3, 22.

Wenn ein br., nachdem er ordentlich gelernt hat (vidyâm anûcya), nicht recht zu Glanz kommen will (neva rocate), mag er in den Wald gehen und daselbst die caturhotar-Litanei recitiren Kâth. 9, 16 (unter Aufknotung eines Grasbüschels, und unter dem Schutz eines zur Rechten sitzenden br.). Ait. Br. 5, 23.

Die sautrâmanî ist für einen br., der řiddhi, Gedeihen, wünscht, Kâty. 19, 1, 1, daher in ihren Sprüchen auch (Va. 20, 3) um brahmavarcasam für den Opfernden gefleht wird.

Wenn ein br. in keiner Weise gedeihen kann, mag er sich einen zweiten Namen beilegen Çat. 3, 6, 2, 24 Kâth. 26, 1 (brâhmaṇo dvinâmâ "rdbukah), und zwar wohl durch Feier eines soma-Opfers, von welchem der zweite Name zu entlehnen ist? Çat. 9, 4, 3, 13: s. Naksh. 2, 312.

#### 8. (vierte Pflicht) lokapakti, Reismachung der Leute.

Der brâhmaṇa genügt dieser Pflicht in dreifacher Stellung: als Lehrer, als Opferpriester, als purohita.

In Betreff seiner Stellung als Lehrer, der die drei oberen Klassen in der Kunde des Veda unterrichtet, ist Manches von dem oben p. 111 ff. über svādhyâya Mitgetheilten auch hieher zu ziehen. Das pravacanam, Vortragen des Veda, ist zwar nicht eine Pflicht, der sich jeder br. täglich zu unterziehen hat, aber „es macht Freude; der Geist wird dadurch gesammelt“ etc. (s. oben pag. 112).

Dem br., der den veda (seinen Schülern) vorträgt (anubrûte, wörtlich: den Wortlaut des Textes für sie nachspricht, ihnen vorspricht), dem wird hell, vyuchati (suprabhâtam ahar bhavati schol.) Çâṅkh. 15, 16, 6.

Insbesondere pflegt der Vater seinem als brahmacârin lebenden Sohne die Kunde der heiligen Texte und des Opferritus zu überliefern Çat. 1, 6, 2, 4., wie z. B. Âruni seinem Sohne Çvetaketu ibid. 14, 9, 1, 1., Varuṇa seinem Sohne Bhṛigu 11, 6, 1, 1 ff. Für Väter aus der brâhmana-Kaste war das wohl die allgemeine Regel, indessen doch auch für sie keineswegs etwa unumgängliche Vorschrift; vielmehr suchten auch sie gewiß ihre Söhne, im Fall sie sich eben nicht selbst ganz taktfest fühlten, wo möglich einem anerkannten Lehrer zuzuführen (wie dies die kshatriya und vaiçya wohl durchweg thaten?). Es ergibt sich dies schon aus den überlieferten Lehrerlisten der einzelnen vedischen Texte. In dem vaṇçabrâhmana des Sâmav. z. B. gilt das Verhältniß von Vater und Sohn nur von einigen wenigen der darin aufgeführten Glieder, bei denen dies nämlich ausdrücklich bemerkt wird, s. diese Stud. 4, 376., woraus denn eben erhellt, daß die übrigen Glieder der dortigen Liste in keinem parentelen Verhältnisse zu einander standen. Bei den Lehrerlisten des Çatapatha Br. fehlt jede direkte Bezeichnung der Art, und ist nur bei

einigen Namen ein wirklich parenteles Verhältniß anderweitig bekannt.

Ueber das besondere Verhältniß des Lehrers zu seinen Schülern enthalten die Texte zahlreiche Angaben. Von der Aufnahme eines Schülers zunächst, dem upanayanam, handelt höchst speciell Çatap. 11, 5, 4, 1 ff. (und im Wesentlichen identisch hiermit, indess mit einigen Zusätzen, Pâr. 2, 2. 3). „Ich kam zum brahmacaryam: ich möchte brahmacârin sein“, damit tritt der Schüler zu seinem Lehrer heran. „Wer mit Namen bist du?“, damit weiht ihn dieser dem Prajâpati (dem: Wer?). Darauf ergreift er seine Hand: „des Indra Schüler bist du, agni dein Lehrer, ich dein Lehrer<sup>1)</sup> N. N.“; damit übergibt er ihn dem Indra, dem Agni, dann noch dem Prajâpati, dem leuchtenden Savitar, den Gewässern und Kräutern, dem Himmel, der Erde und allen Wesen darauf als Schützling, und mit den Worten: „du bist nun brahmacârin“ dem brahman. „Nimm Wasser zu dir, thue (dein) Werk, lege Holz an, sei nicht schläfrig“ lautet die nun folgende allgemeine Unterweisung für sein künftiges Verhalten. Dann lehrt er ihm zunächst die sâvitri. Vormal<sup>2)</sup> wartete man damit ein Jahr, oder sechs Monate, 24, 12, 6 oder 3 Tage. Einem brâhmaṇa soll man sie aber sogleich lehren. Einige nehmen eine anushtubh als sâvitri: das thue man aber nicht, sondern nehme „nur diese gâyatri<sup>3)</sup>“. Und zwar

<sup>1)</sup> Dieses Zurücktreten des menschlichen Trägers hinter göttliche Träger einer bestimmten Handlung ist dem indischen Ritual eigenthümlich. „Mit den Armen der beiden Açvin, mit den Händen des Pûshan“ ergreift, „mit dem Auge des Mitra“ blickt, „mit dem Munde des Agni“ verzehrt der Priester.

<sup>2)</sup> Nach Çaṅkh. g. 2, 5 gelten folgende Termine beliebig: nach einem Jahr, nach 3 Tagen, sogleich.

<sup>3)</sup> nämlich die bekannte gâyatri: tat savitur vareṇyam. Nach Pâr. 2, 3. Çaṅkh. g. 2, 5 (wo indess die sâvitri schließlic als allein gültig bezeichnet: sâvitrim tv eva). 7 (vaiçvâmitrim, hairapyastûpim, vâmadevīm) ist für

soll der Schüler dabei vorn (östlich von) dem Lehrer (sitzen) und nach Westen gerichtet diesen anblicken, nicht rechts (südlich) von ihm stehen oder sitzen, wie Einige thun<sup>1)</sup>. Der Lehrer recitirt die gâyatrî erst pâdaweise, dann hemistischweise, dann ganz. — Es folgen noch einige sekundäre Zusätze. Nach Einigen mußte der Lehrer, so lange er einen brâhmana als Schüler hatte, selbst auch das Gelübde der Keuschheit üben: es sei dies aber unnöthig, meint der Text selbst. — Andere wollten, das brahmacârin dürfe keinen Honig (madhu) genießen. Aber Çvetaketu Âruneya, der als brahmacârin Honig aß, vertheidigte dies tapfer, so daß es nach Belieben frei steht (:Pâr. 2, 4 verbietet es indessen).

Dem entsprechen, mit mannigfachen Differenzen und Zuthaten, auf die ich hier im Einzelnen, wie interessant der Gegenstand auch ist, nicht weiter reflektiren kann, die Angaben der übrigen grihyasûtra, s. Gobhila 2, 10. Âçval. 1, 19—22. Çânkh. g. 2, 1—6. Kauç. 55—57. (: einiges daraus, soweit die Kasten-Differenzen dabei berührt werden, s. oben pag. 22 ff.) — Ein vara (s. diese Stud. 5, 348) war die dakshinâ für das upanayanam Çg. 2, 6., durch welches zudem (s. oben p. 71—73) der Lehrer den Schüler zum ârsheya, resp. samânârsheya machte Kauç. 55. Çânkh. g. 2, 2.

Außer dem täglichen Vedalernen lagen dem Schüler fortab vier Pflichten ob: er mußte das Holz Abends und früh ins Feuer legen, sich seinen (und des Lehrers) Lebensunterhalt durch Betteln im Dorfe (bhikshâcaranam) erwerben, durfte nur auf der Erde schlafen (adhaḥçayyâ), und

den rājanya eine trisṭubh, für den vaiçya eine jagatî zu nehmen (s. oben p. 22), was als älterer Brauch erscheint, da es sich an die entsprechende Vertheilung der drei Metra an die drei Kasten anschließt.

<sup>1)</sup> Pâr. 2, 3 läßt auch dies offen.



ganz von sei unser Beider Stude  
entzweien“ lautet das solenne E  
Upanishad (s. diese Stud. 2,  
ähnliche Formel, nur im Plura  
von Schülern zu verstehen, bi  
meinsam sei uns Beiden Ruhe  
brahman-Glanz“ lautet ein ande

Çândilya und sein Schüler  
hani waren uneins (vyûdâte) üb  
mystischer Symbolik: der Text  
Çat. 10, 1, 4, 10. 11.

Die Schüler behüten den L  
Vieh vor Gefahren Çat. 3, 6, 2  
und bedienen ihn ib. 11, 3, 3, 6.

Bei dem nahen Zusammense  
der Frau, resp. den Frauen des  
hier und da ein unerlaubtes Verh  
es gilt dies aber als eine der  
sünden T. Âr. 10, 65<sup>2</sup>). Chândo

---

Stud. 2, 265. 484). Die älteren Sündenaufzählungen (Kâth. 31, 7. T. Br. 3, 2, 8, 12) gedenken dessen noch gar nicht. — Bei sonstigem Bruch der Keuschheit<sup>1)</sup> waren die Sühnen theilweise nicht gar so streng, s. oben p. 102—3.

Die Schulzeit dauerte für den, der alle vier Veda lernen wollte, 48 Jahre (!), nämlich je zwölf Jahre für jeden Veda, oder aber je nur so lange bis der Schüler sie richtig erfaßt hatte (yâvadgrahanam) Pâr. 2, 5. Âçval. g. 1, 22, 8 (und Stenzler p. 51. 52). Am Schlusse derselben gab der Schüler dem Lehrer Geschenke und speiste ihn nebst der parishad (Versammlung) und den herbeigekommenen Mitschülern (früheren Schülern desselben Lehrers?) Gobh. 3, 2, 40, womit dann noch zahlreiche sonstige Förmlichkeiten insbesondere ein Reinigungsbad, verbunden waren (Pâr. 2, 6. Çâṅkh. g. 3, 1 Âçv. g. 3, 8. 9); von letzterem erhielt er den Namen: snâtaka, ein Gebadeter.

Von dem Lehrer entlassen (anujnâtaḥ Gobh. 2, 4, 1) verheirathete er sich dann, und auch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten spielte der Lehrer noch eine hervorragende Rolle (s. Ind. Stud. 5, 292. 354 etc.)

Auch später gehörte derselbe zu den sechs arghya, an deren Spitze stehend (die Aufzählung lautet: âcârya ritvik çvaçuro râjâ snâtakaḥ priyaḥ) Çâṅkh. 4, 21, 1. g. 2, 15. Gobh. 4, 10, 20. Pâr. 1, 3., war somit stets mit größter Ehrerbietung aufzunehmen.

---

<sup>1)</sup> Bei der mahâvrata-Feier war es sogar ein integrierender Theil des Rituals, daß ein brahmacârin und eine puṇçcalî, letztere ausserhalb der vedi stehend, sich mit Schmähreden hart anliesen, und dann innerhalb der vedi in einem verhüllten Schuppen sich fleischlich vermischten Kâth. 34, 5. Ts. 7, 5, 9, 4. Lâty. 4, 3, 9—17. Kâty. 13, 3, 6. Dem Plural in Kâth. Ts. zufolge sind es Mehrere, die diesen Akt vollziehen; nach Lâty. resp. ein anderes Paar yaṇ varpau labheran; ebenso wohl auch bei Kâty. Bei Çâṅkh. 17, 6, 2, wo bloß strîpumâṇsau, wird die ganze Ceremonie als „alt, abgekommen, nicht zu vollziehen“ bezeichnet.

Der Lehrer genoß durch alles dieses erhebliche Vorthelle, die sich natürlich immer mehr steigerten, je mehr Schüler ihm zuströmten: daher finden wir denn auch Gebete, welche den Wunsch nach zahlreichen Schülern aussprechen Taitt. Âr. 7, 3 (Ind. Stud. 2, 213). Auch scheint irgend welche Beschränkung für die Aufnahme von dgl., vorausgesetzt, daß sie traivarnika waren (und auch in dieser Beziehung erscheint dem Lehrer, s. oben p. 71., eine sehr discretionäre Gewalt übertragen) nicht bestanden zu haben. Auch Kranke (vyâdhitân) durfte er aufnehmen Ç. g. 2, 2.

Der Lehrer übernahm die heilige Verpflichtung, nur die Wahrheit, nichts Falsches dem Schüler vorzutragen. wie dies der den Eingang und Schluß von Taitt. Âr. 7 (Ind. Stud. 2, 211) bildende Spruch versichert. Alles was er wußte, gab er hin. Als dem Çvetaketu, der von seinem Vater Âruni als anuçishta, ausgelernt, erklärt war, von dem Pañcâla-König Pravâhana Jaivala fünf Fragen, die er nicht beantworten konnte, vorgelegt wurden, ging er hin und beklagte sich beim Vater, daß er ihm deren Kunde vorenthalten. Âruni aber sagte: „du kannst uns, Lieber, doch so weit kennen, daß ich dir alles gesagt habe, was ich irgend weiß: komm, wir wollen dorthin gehen und Beide als Schüler eintreten“ Çatap. 14, 9, 1, 6 (Çvetaketu wies dies schmollend ab: „gehe der Herr allein“). Chândogyop. 7 (5), 3, 4. 5. (Roer p. 317. 318).

Nur für bestimmte Gegenstände des Unterrichts, besondere Ceremonieen und Lehren war eine gewisse Zurückhaltung, resp. geradezu Geheimhaltung geboten. So findet sich hier und da die Angabe, man solle dies „nicht einem Jeden“ lehren, sondern nur einem Manne aus angesehenem Geschlechte, oder einem Freunde, oder einem

(sonst) bereits Vedakundigen<sup>1)</sup>. So z. B. den purushamedha: yo nv eva jnâtas tasmai brûyâd, atha yo 'nûcâno, 'tha yo 'sya priyah syân, net tv eva sarvasmâ iva Çat. 13, 6, 2, 20. Ebenso den pravargya ib. 14, 1, 1, 26. 27, wo noch die Bedingung hinzutritt, daß der Schüler ein Jahr lang bei dem Lehrer als solcher verweilen müsse (samvatsara-vâsine 'nubrûyât).

Auch von unbedingt geheim zu haltenden Lehren ist mehrfach die Rede: dabei indess meist auch vom Bruch des Geheimnisses. Indra drohte dem Dadhyañc den Kopf abzuschlagen Çat. 14, 1, 1, 19—25., wenn er die von ihm gelehrt Kunde einem Anderen mittheile, und er schlug ihm auch das Haupt ab, als derselbe sie trotzdem den Açvin überlieferte. (Dadhyañc freilich überlistete den Indra, indem er sich ein Pferdehaupt aufsetzte: so schon im Rik 1, 139, 9). — Ebenso verbot Indra dem Vasisht̥ha, der ihn leibhaftig erschaut, ihn den übrigen ṛishi kund zu thun (oben p. 34). Vormalis kannten eben nur die Vasisht̥ha die stomabhâga-Sprüche: jetzt freilich kennt sie ein Jeder. — Auch sogar ein kshatriya, der Pañcâla-König Jaivala Pravâhana war im Besitz einer Kunde, die bis dahin noch keinem brâhmaṇa zu Theil geworden war und theilte sie dem Âruni mit: so Çat. 14, 9, 1, 11 und Chând. Up. 7 (5), 8,

<sup>1)</sup> Dieselben drei Categorieen kehren auch bei anderen Gelegenheiten wieder. So zunächst bei dem Weihenden Hinblick des Opfernden auf die soma-Becher unter Recitation der Sprüche Va. 7, 27—29, der von dem Priester nur einem Opfernden dieser Art zu gestatten ist Çat. 4, 5, 6, 5 (mit dem speciellen Zusatze: yo vâ 'nûcâno 'nûktenainân prâpnuyât, daß also der anûcâna in seinem Vedastudium diese Sprüche sich bereits zu eigen gemacht habe?). Kâty. 9, 7, 16. Daher heißt ein Solcher geradezu: avakâçya, d. i. mit dem Hinblick, resp. der Recitation der avakâçya-Sprüche zu betrauen. Auch den ançu-graha soll man nur für einen Solchen schöpfen Çat. 4, 6, 1, 14. Kâty. 12, 5, 11; ebenso die pravargya-Ceremonie nur für einen Solchen feiern Çat. 14, 2, 2, 46. Kâty. 26, 7, 52. — Bei einer anderen Gelegenheit wird der Weihende Hinblick der Gattinn des Opfernden übertragen Cat. 1. 8. 1. 20.

wo der Zusatz, daß die Unterweisung in dieser Lehre bisher nur Eigenthum des kshatram gewesen sei: so nach Çamkara, s. Roer p. 320. Râjendra Lâla Mitra p. 86; die Textworte lassen sich indeß auch übersetzen: „deshalb (weil bisher kein br. davon wufste) war bisher die Herrschaft (praçâsanam) über alle loka nur dem kshatram gehörig“.

Speciell mit dem Namen rahasya, Geheimnißs, sind die in den Âraṇyaka und Upanishad enthaltenen Lehren und Sprüche, z. B. die mahânâmnî- (resp. çakvarî-) Verse, die Kunde des mahâvrata-Tages u. dgl., bezeichnet, welche erst nach Absolvirung des übrigen Veda (vede 'nûkte) unter Beobachtung besonderer Observanzen zum Vortrag kommen Ç. g. 2, 11. Stenzler Âçv. g. p. 52. 53., und Âçval. çr. 8, 14, 1—20 (p. 684 ff. der Calc. Ausgabe von Râma Nârâyana Vidyâratna).

Die für den Unterricht selbst vorgeschriebenen Normen finden sich mehrfach erörtert. Daß alle dabei vorkommenden Ausdrücke sich nur auf mündliche Ueberlieferung beziehen, keine Spur schriftlicher Hilfsmittel dabei bis jetzt sich gefunden hat<sup>1)</sup>, ist schon mehrfach betont worden (s. oben pag. 35. 3, 253. 5, 18). Die Ausdrücke „Veda-Lesung“, „Schriftgelehrter“ und dgl., die uns leider nur zu geläufig sind, weil wir uns eben eine andere als schriftliche Ueberlieferung eigentlich gar nicht mehr recht ausdenken im Stande sind, werden somit, um nicht von vorn herein irre zu führen, am besten ganz bei Seite zu lassen sein, da sie eben für die alte Zeit keine Gültigkeit haben.

---

<sup>1)</sup> Denn auch die Verwendung der  $\text{√ dhâ} + \text{upa}$  in der Bedeutung von: unmittelbar vorhergehn, eigentlich: sich legen auf, für das Aufeinanderfolgen von Lauten, s. Pet. Wört. unter  $\text{√ dhâ}$ , bedingt dieselben in keiner Weise.

Einen speciellen Bericht über den Vorgang beim Unterricht im Allgemeinen enthält zunächst das Rikprâtîçâkhya Cap. 15. Danach besteht jeder adhyâya, d. i. jedes einmalige Pensum, aus 60 praçna, Fragen, je zu 2 Versen, falls deren Metrum mehr als 40 Silben hat, zu 2 oder 3 Versen, falls es 40silbig, und zu 3 Versen, falls es weniger als 40silbig ist (: dazu noch einige Specialitäten). Es besteht somit jedes Pensum aus mindestens 120, höchstens etwa 180 Versen. Der Lehrer wendet sich zunächst an den rechts von ihm sitzenden<sup>1)</sup> Schüler und sagt ihm den ersten praçna vor: der recitirt denselben nach, und ebenso gehen der Reihe nach, nach rechts hin, auch die Uebrigen damit vor<sup>2)</sup>. Und zwar sagt der Lehrer dem Schüler zunächst das erste Wort des praçna, falls dies ein Compositum ist, resp. zwei Wörter, falls es dies nicht ist. Der Schüler spricht dem Lehrer nach, der dann weiter geht, und zwar unter Beobachtung verschiedener Specialitäten, die sich insbesondere auf die mehrfache Hervorhebung gewisser, um ihrer Kleinheit oder um lautlicher Eigenthümlichkeiten willen besonders zu markirender, Wörter durch ein ihnen nachzusetzendes: itî d. i. sic!, so wie von Seiten des Schülers auch noch auf die häufige Wiederholung des an den Lehrer zu richtenden Ehrentitels: bho<sup>3)</sup> beziehen. Am Schlusse des praçna angelangt, wiederholen ihn Alle (und zwar wohl in seinem Zusammenhange, hinter einander). Wenn so Alle den adhyâya praçna-Weise hergesagt haben, werden sie zu ihren anderen Geschäften entlassen.

<sup>1)</sup> Ueber die Positur beim Sitzen s. Çânkh. g. 4, 8.

<sup>2)</sup> Wörtlich: sie gehen von da an nach rechts hin herum. Der schol., s. Regnier p. 113, faßt die Stelle anders auf. — Zur Sache selbst vgl. Rik 7, 108, 5 (oben p. 35).

<sup>3)</sup> aus bhos für bhavas, resp. bhagavas s. diese Stud. 9, 98.

Ausführlich sodann handeln davon die grihyasûtra. Die eigentliche Lehrzeit beginnt danach mit der Regenperiode, die den heißen versengenden Sommer ablöst, wohl weil man da wieder frische Kräfte hat, während in der Sommerzeit die Hitze die zum Studium nöthige Concentration beeinträchtigt. Nach Pâr. 2, 10 ist das adhyâyo-pâkarma, der Beginn des Schulunterrichts, zusammenfallend mit dem neuen Sprossen der Pflanzen, mit dem Weilen des Mondes im nakshatra çravaṇa<sup>1)</sup>, oder dem çravaṇa-Vollmond<sup>2)</sup>, oder dem fünften çrâvaṇa, oder dem nakshatra hasta: das Lernen geht dann die nächsten 5½ oder 6½ Monate, also das Winter-Semester hindurch, fort. Ueber andere dgl. Data s. das Naksh. 2, 322. 338—9 von mir Zusammengestellte<sup>3)</sup>, wo ich auch von den verschiedenen Fällen, resp. Tagen, bei denen das Studium innerhalb dieses Zeitraumes auszusetzen ist<sup>4)</sup> — ein Gegenstand, der sehr minutiös erörtert wird —, einige angeführt habe. Die große Zahl dieser anadhyâya-Gelegenheiten (âkâla) zeigt u. A. wohl, daß auch der pflichtgetreue Veda-Lehrer sich und seinen Schülern gern mal einen freien Tag gönnte (: das eigene Studium, der svâdhyâya, mußte freilich auch bei solchen Gelegenheiten fortgesetzt werden s. oben

<sup>1)</sup> Ueber die hiermit vermuthlich zusammenhängende Wandlung der alten Namensform çronâ in çravaṇa s. das Naksh. 2, 322. 375. Bemerkte — Hieher gehört auch daß dies nakshatra im M. Bhâr. 6, 86 brahmarâçi heißt.

<sup>2)</sup> so auch in der anuvâkânukramapî v. 6: çrâvaṇasya tu mâsasya paripamâsyâm upakramah. — Im Râm. 4, 27, 10 (s. diese Stud. I, 287) wird der praushthapada-Monat als svâdhyâya-Zeit der sâmagâ genannt.

<sup>3)</sup> Die ibid. aus Açval. 8, 14, 21. 22 angeführte Stelle ist anders zu verstehen. „Von phâlguna I. bis zur çravaṇâ VI. studiren (dieses Stück, die mahânâmni-Verse etc.) diejenigen, welche es noch nicht durchgemacht haben: von taishî ab XI. dagegen (bis zur çrâvaṇî) die, welche es bereits kennen“ (die letzteren somit zwei Monate länger! resp. beide gerade während des Sommers!?). So der Comm. in der Calc. edit. p. 693.

<sup>4)</sup> z. B. am letzten Tage des çrâvaṇa nach der Prapavopaniṣad s. diese Stud. 9, 51.

p. 116). Ein näheres Eingehen hierauf würde uns leider hier etwas zu weit führen.

Der Unterricht selbst begann nach Pār. 2, 10 mit dem Worte om und dreimaliger Recitation der sāvitrī<sup>1)</sup>. Es folgten (bei den Anhängern des Yajurveda) die adhyâya-dayas, d. i. die Anfangssätze der adhyâya genannten Abschnitte (in den mantra und brâhmaṇa der Yajus-Texte, schol.); bei den Bahvṛica die ṛishimukhâni, Anfänge der ṛishi d. i. nach dem schol. der maṇḍala und sūkta; bei den Chandoga die parvâni, d. i. Anfänge der parvan genannten Abschnitte<sup>2)</sup>, und dann erst begann die eigentliche Textaufführung. — Diese Angabe ist von hohem Interesse, weil sie theils zeigt, daß die Texte damals innerhalb der einzelnen çâkhâ bereits völlig geordnet waren, theils welche specielle Sorgfalt man der Zusammenhaltung der zu einander gehörigen Abschnitte widmete, indem man eben jedes Schul-Semester mit einer Gesamtübersicht darüber einleitete.

Aehnlich die Angaben der übrigen grihyasûtra<sup>3)</sup>. Nach Çânkh. g. 2, 7 nämlich bittet der Schüler bei seiner Aufnahme nach Mittheilung der sāvitrī (die nach den drei Kasten verschieden ist) zunächst um Belehrung über die ṛishi, die Gottheiten, die Metra, dann über die çruti (nach dem schol. saṃhitâ und brâhmaṇa), darauf über die smṛiti (nach dem schol.: die dharmasmâraka, Manu u. s. w.),

<sup>1)</sup> Gobh. 3, 8, 8 fügt noch eine sâmasāvitrī hinzu.

<sup>2)</sup> Dieser Name ist gegenwärtig den Abschnitten des Sāmaveda nicht mehr zukommend (bis auf einen Rest dieser älteren Eintheilung, über welche Benfey Einl. zum S. V. p. XVIII. zu vgl.), wie dies Gleiche von ihm ja auch als Name von Abschnitten des Atharvaveda (s. Çatap. 13, 4, 8, 7. 8) gilt. — Die älteste Erwähnung des Wortes parvan in der vorliegenden Bedeutung ist wohl die im Rik 7, 108, 5 (s. oben p. 35).

<sup>3)</sup> Sind Gobhila's mir dunkle Worte 3, 8, 7 ācāntodakāḥ khāṇḍikebhyo 'nuvākyā anugeyāḥ kārayet etwa auch hieher gehörig?



hierauf über *çraddhâmedhe* d. i. wohl über den richtigen Glauben und die richtige Einsicht<sup>1)</sup>. Und der Lehrer lehrt ihm dann zunächst *ṛishi*, *devatâ* und *Metrum* eines jeden *mantra*<sup>2)</sup>. Im Fall er dieselben bei einem *mantra* selbst nicht kennt, recitirt er die heilige *sâvitri* (*tat savitur varenyam*). Darauf lehrt er ihm der Reihe nach entweder 1) die einzelnen *ṛishi* d. i. die Hymnen eines jeden dgl., oder 2) die einzelnen *anuvâka* (85 im *Rik*), und zwar bei den *kshudrasûkta* (R. 10, 129—191) jedenfalls nicht die einzelnen *ṛishi*, sondern stets einen ganzen (ihrer beiden) *anuvâka*: — oder 3) soviel als er für passend hält: — oder 4) das erste und letzte *sûkta* eines *ṛishi*: — 5) resp. eines *anuvâka*: — oder 6) je die Anfangsverse der *sûkta* (*ekaikâm sûktâda*): — oder 7) er bemerkt je beim Eingang jedes *sûkta* ausdrücklich: „*eshâ prabhṛitiḥ*“, dies ist der Anfang. — Auch hieraus ergibt sich zur Genüge, welche Sorgfalt der Veda-überlieferung gewidmet ward, obschon gleichzeitig auch der Möglichkeit, daß ein Lehrer doch nicht ganz genau Bescheid weiß, gedacht ist (eine Möglichkeit, die wohl deutlich zeigt, daß an schriftliche Ueberlieferung der Texte für diese Zeit noch nicht zu denken ist: denn hätte der Lehrer bei seinem Vortrage ein Mspt. zur Hand gehabt, so brauchte er ja nur hineinzublicken, um sich in zweifelhaften Fällen sofort des Richtigen zu vergewissern.)

Und in Bezug auf das *upâkaranam*, den Beginn des Schulsemesters heißt es ebendas. 4, 5, daß nach Angabe

<sup>1)</sup> *çraddhâ vedabodhiteshu dharmeshv âstikyam, medhâ tatva dharmâpâm manasi dhârapâçaktiḥ*.

<sup>2)</sup> Wer ohne diese drei, ohne ferner den *viniyoga* (die rituelle Verwendung) und den Sinn zu kennen, (den Veda) studirt (*adhite*), lehrt (*abṛûte*), murmelt, für sich oder für Andere opfert, für den ist dies nicht völlig wirkungslos, sondern es schadet ihm auch noch erheblich *Kâty. V. Anukram. 1. 1.*

Einiger dabei zunächst für jede *ṛiç*<sup>1)</sup> eine Opferspende von gerösteter Gerste und dgl. Mehl in saurer Milch und Ghee gemischt dargebracht wird. Oder es geschieht dies nur mit den Anfangsversen der *sūkta* und *anuvāka*<sup>2)</sup>; ja nach *Māṇḍūkya* nur mit denen der *adhyāya*, resp. der *ārsheya* (*ṛishi-Kreise*?), *adhyāyārsheyādyābhiḥ*<sup>3)</sup>. *Kaushītaki* endlich beschränkte die Zahl der Spenden auf den Anfangsvers des *Ṛik*, die Schlufsverse der ersten 9 *maṇḍala* je in Gemeinschaft mit dem Anfangsvers des je folgenden *maṇḍala*, und den Schlufsvers des letzten *maṇḍala*<sup>4)</sup>. Daran schlossen sich die drei *mahāvyābhṛiti*, die *sāvitrī*, die Anfänge der Veda und dgl. (? *vedādiprabhṛitni*), und gewisse *svastyayana* genannte Segenssprüche. Erst dann hebt der eigentliche Unterricht an.

Ganz analog, und zwar der Satzung des *Kaushītaki* entsprechend, lauten die Angaben im *Āçvalāyana gṛihya* 3, 5 (Stenzler p. 95—96).

Nach jedem Tagewerk ist folgendes Gebet um Abwenden der Vergesslichkeit zu recitiren (*adhītyā 'dhītyā 'nirākaraṇam*) *Pār.* 3, 15: „Mein Antlitz sei verständig (?oder: mein Mund sei geschickt, *pratīkam me vicakṣhaṇam*), meine Zunge rede Honig! mit den Ohren habe ich viel gehört. Nimm du nicht (o mein Geist) die in mir (ruhende)

<sup>1)</sup> Nach dem schol. sind es 10581 dgl. Spenden, vgl. diese Stud. 3, 256. An der *ibid.* p. 255 citirten Stelle aus der *anuvākānukramanī* liest M. Müller *Anc. S. Lit.* p. 220 *shaṭ ca vargāḥ*, statt *shaṭkavargāḥ*, wodurch die Zahl der *varga* daselbst auf 2006, die Zahl der Verse auf 10417 steigen würde, eine Zahl, die für die *Çākala*-Schule gilt. Die Zahl 10581 dagegen gilt für die *Vāshkala*-Schule, an welche *Çāṅkhāyana*, s. *Nārāyaṇa* bei Stenzler zu *Āçval. g.* 3, 5, 9 p. 95., sich anschliesst,

<sup>2)</sup> Nach dem schol. sind dies 1102 Spenden, nämlich für 1017 Hymnen (mit Ausschluss also der *Vālakhilya*) und 85 *anuvāka*. Dies würde zur *Çākala*-Schule stimmen: die *Vāshkala* zählen 1025 *sūkta*.

<sup>3)</sup> Nach dem schol. 64 Spenden, was aber nur für die *adhyāyādi* paßt: die *ārsheyādi* (?) würden dann hiebei ausfallen.

<sup>4)</sup> und zwar gehört der als solcher aufgeführte Vers der *Vāshkala*-Schule an, s. *Nārāyaṇa* bei Stenzler *Āçv. g.* p. 95.

Kunde (?mâ tvam hârshîh<sup>1</sup>) çrutam mayi) || . Du (mein Geist!) bist die Verkündung (pravacanam) des brahman (der heiligen Veda-Texte), bist die Grundlage des brahman, bist der Speicher des brahman (brahmakoça), bist Spende (sam) des br., bist Beruhigung, bist Nicht-vergeflichkeit || . Tritt ein (o Veda) in meinen brahman-Speicher (in mein Herz), ich lege dich hinein kraft der Stimme (vâcâ) || . Es wohne in mir die Kraft zu erfassen, zu behalten und auszusprechen die Accentuirung (? svarakarana-), die Gutturalen, die aurasa-Laute<sup>2</sup>), die Dentalen, die Labialen. Es mögen mir gedeihen (âpyâyantu) die Glieder, die Stimme (vâc), der Odem, das Auge, das Ohr, der Ruhm, die Kraft, Was ich gehört und durchgemacht (yan me çrutam adhitam), das bleibe in meinem Geiste.“

Am Schluf des Schulsemesters (utsarga) endlich, am rohinî-Tage des pausha XI oder an der mittleren ashtakî (vgl. schol. bei Stenzler zu Âçv. g. 3, 5, 20), fand eine Wasserspende statt, welche an die Götter, Metra, Veda, rishi, die alten Lehrer, die gandharva (-artigen Lehrer?) die übrigen Lehrer (itarâcâryân), das Jahr mit seinen Theilen, an die Manen und Lehrer überhaupt gerichtet war, und welche nach viermaliger rascher Recitation der sâvitri mit dem Spruche viratâh smaḥ „wir hören auf“ endet: so Pâr. 2, 12. Ebenso Âçv. g. 3, 5, 22.

Eine Aufzählung dieser Art, welche die „rishi, alten Lehrer etc.“ aufführt, finden wir im Âçval. g. 3, 4, 2. 4 bei Gelegenheit des brahmayajna, als dessen Schlufstheil dieselbe ebenfalls (s. oben p. 119) verwendet wird, so wie im Çândh. g. 4, 10, wo sie dem snâta d. i. dem Schüler, dessen Schulzeit

<sup>1</sup>) ob etwa hâsîh zu lesen? „verliere nicht....“    <sup>2</sup>) ?a. diese Stud. 4. 76.

zu Ende ist, zugetheilt wird<sup>1)</sup>. S. hierüber u. A. auch diese Stud. 5, 146–7. Näher darauf einzugehen, muß ich mir leider hier versagen, da ich ohnehin schon, durch die Wichtigkeit des Gegenstandes verleitet, hier bereits etwas mehr ins Detail gegangen bin, als es bei dieser Gelegenheit eigentlich erforderlich war.

Die zweite Stellung, in welcher der brâhmaṇa seiner lokapakti-Pflicht genügte, war die als Opferpriester (ṛitvij) für Andere. Für alle Opfer nämlich, bei welchen eine Opferspende, resp. ein Rest derselben, zu verzehren war, konnten nur die brâhmaṇa die Stelle eines fungirenden Priesters übernehmen, da nur ihnen, kraft ihrer ajyeyatâ, die Fähigkeit dazu innewohnte: so Kâty. 1, 2, 8. 9 (oben pag. 12. 63.). Es war daher für jede dgl. Handlung vor deren Beginn die Wahl der dazu gehörigen Priester nöthig. Und zwar vor Allem die eines die ganze Opferhandlung überwachenden Priesters, welcher den alten allgemeinen Priesternamen brahman als speciellen Titel führt. Es war dazu ein möglichst veda-Kundiger brahmishṭha, der resp. alle drei Veda studirt hat (Çat. 11, 5, 8, 7), zu nehmen: und die Wahl geschah am Morgen gleich nach der Darbringung des täglichen agnihotram Kâty. 2, 1, 18 (paddh. p. 177). Sein Sitz war rechts vom âhavanîya, von wo er die ganze Handlung überschaute und überwachte Çat. 1, 7, 4, 18. Auch wenn er zum Schutz einer Verrichtung derselben nachgeht, bleibt er stets rechts davon Kâty. 11, 1, 3. 4. Er saß schweigend (vâcamyamah) da, um seine Aufmerksamkeit ungetheilt dem Opferhergange zuzuwenden.

---

<sup>1)</sup> Eine kürzere Aufzählung der Art kehrt ibid. 6, 1 behufs des svâdhyâya des Âraṇyaka wieder. Eine weit sekundärere Form des pitṛitarpanam endlich enthält das 45ste Atharvapariçishṭam (Verz. der B. S. H. p. 92).

An ihn wenden sich die anderen Priester, um zu ihren Handlungen Erlaubniß und die richtige Weihe zu erhalten, die er mit dem Worte om oder mit besonderen Sprüchen erteilt. Wenn etwas versehen wird, weiß er die richtige Sühne dafür Kâty. 11, 1, 1 ff. 25, 14, 25. Ait. Br. 5, 2. Çâṅkh. br. 6, 10—14 çr. 3, 21, 1 ff. Lâty. 4, 9, 1—5, 12, 25; denn er ist der Arzt (bhishaj) unter den Priestern Çat. 1, 7, 4, 19. 14, 2, 2, 19 Ait. Br. 5, 34. Hie und da singt er übrigens auch wohl selbst ein sâman Çat. 5, 1, 5, 1. Kâty. 4, 9, 8. 14, 4, 1. Çâṅkh. 16, 17, 5., oder erscheint sonst wie an der Handlung betheiligt, Gebete murmelnd Çat. 9, 2, 2, 13, 6, 2, 12., an einem brahmodyam Theil nehmend Çat. 13, 2, 6, 9. 5, 2, 14., oder an einem andern zum Ritus gehörigen Zwiegespräch ib. 13, 5, 2, 5. Er allein ist im Stande den prâçitra genannten Abschnitt von der Opferspende, der auch für die anderen Priester von zu gewaltiger Heiligkeit ist, zu verzehren Kâty. 2, 2, 15 ff. — Sein Werk, die Oberaufsicht<sup>1)</sup>, wiegt die Hälfte alles dessen auf, was die übrigen Priester thun, wenn er auch nur still dasitzt<sup>2)</sup>, während die anderen beschäftigt sind Çâṅkh. Br. 6, 11. Ait. Br. 5, 24<sup>3)</sup>. Er repräsentirt den bṛihaspati, welcher unter den Göttern dieselbe Stellung einnimmt, die er unter den Men-

<sup>1)</sup> Beim soma-Opfer, wo er mehrfach auch beim Ritus selbst betheiligt (Lâty. 5, 5, 1—12, 25), übertragen die Kaushîtakîn nach Âpastamba im schol. zu Kâty. 17, 1, 7. die Oberaufsicht einem Andern, dem sadasya. S. auch Âçv. g. 1, 28, 5.

<sup>2)</sup> Sollte sich hierauf schon Rik 8, 92, 30: mo ahu brahmeva tandra-yur bhuvah beziehen, wie Haug Einl. zum Ait. Br. p. 20 meint? oder genügt nicht auch hier noch die Bedeutung: Priester im Allgemeinen?

<sup>3)</sup> wo dies indess in die Vorzeit versetzt wird! ardhabhâg gha vâ osha itareeshâm ritvijâm agra âsa yad brahmâ: vormals war der brahman an den übrigen ritvij die eine Hälfte bildend (,sie die andere). Haug's Uebersetzung (p. 376) „he does one half of the work, for he was at the head of the other priests“ ist völlig verkehrt. — Wenn daher der brahman sieht, daß ein Anderer vom Opfernden sogar mehr bekommt als er, sucht er dem Opfernden Kâth. 34, 18.

schen, so z. B. Çat. 1, 7, 4, 21. Kāty. 2, 1, 19. Çāṅkh. 4, 6, 9. Kauç. 3. — Das R̥igbrāhmaṇa (Çāṅkh. 6, 11) erhebt die Forderung, daß nur ein Bahv̥rica brahman sein könne. — Nach anderen Stellen war vormalis die Fähigkeit, dies Amt zu bekleiden, gar an eine bestimmte Familie, die der Vasishṭ̥ha geknüpft, weil nur sie die für den brahman nöthigen stomabhāga-Sprüche kannte (s. oben p. 34. 35. 127.): jetzt indess — heißt es weiter — kann ein Jeder (natürlich muß er sonst dazu berechtigt sein) diese Sprüche lernen, somit auch ein Jeder brahman sein Çat. 22, 6, 1, 41. 4, 6, 6, 5. Ja es konnte sogar auch Einer, der dieselben nicht kannte, das Amt des brahman bekleiden 12, 6, 1, 38: die Sprüche wurden dann von einem Andern, ihrer Kundigen, recitirt, nachdem derselbe vorher von dem brahman dazu die Erlaubniß erbeten und erhalten hatte. Jedenfalls aber mußte der br. im Uebrigen die richtigen Sühnsprüche kennen, sonst war er zu seinem Amte nicht tauglich Çat. 11, 5, 8, 6.

Bei den pākayajna ist der brahman der einzige ṛitvij, (der Hausvater) selbst ist hotar Gobh. 1, 9, 7 (d. i. es wird nur ein ṛitvij gebraucht, und dieser führt den alten Priester-namen: brahman). Nach Âçval. g. 1, 3, 6 ist die Hinzuziehung desselben dabei beliebig<sup>1)</sup>, nur bei zwei Gelegenheiten, bei dem Opfer an Dhanvantari (ib. 1, 12, 7) und dem çūlagava (ibid. 4, 8, 15) nothwendig. So kann beim Haarschneiden im dritten Jahre eines Knaben ein brahman zugezogen werden oder nicht (ib. 1, 17, 5). Nach dem schol. zu Çāṅkh. g. 1, 8 dakshin̥ato ('gneḥ) brahm̥ānam prati-shṭ̥hāpya kann man sich im grihya-Ritual auch mit einem

<sup>1)</sup> Bei der Hochzeit beginnt oder schließt er den Reigen, resp. Zug Kauç. 75, 8. 77, 2. 4. Ebenso bei der Leichenfeier Kauç. 82.

symbolischen, aus 50 kuça-Halmen nämlich bestehenden, brahman behelfen. Und ähnlich heisst es bei Gobh. 1, 4, 19: „wenn Einer Beides vollziehen will, das hotar-Amt und das brahman-Amt, legt er mittlerweile einen Sonnenschirm oder ein Obergewand oder einen Wassertopf oder ein Graspolster (darbhacaṭum) auf den brahman-Sitz und thut das Uebrige (d. i. wohl: was der brahman thun sollte), wenn er wieder zurückkommt.“

Brahman ist denn auch endlich der Name, welchen im Atharva-Ritual speciell der Priester eines Königs führt, sei es ein solcher, den derselbe sich bei bestimmten Gelegenheiten behufs deren richtiger Sühne erwählt Kauç. 94. 126 (s. Omina p. 346. 394.), sei es daß er geradezu als Hauspriester (guru, purohita) für ihn im Allgemeinen fungirt: so z. B. bei der Königsweibe, wo er u. A. den Spruch: sabaiva nau sukṛitam saha dushkṛitam „Gutthat wie Uebelthat sei uns Beiden gemeinsam“ verwendet Kauç. 17: oder bei dem indramaha-Feste Kauç. 140 (Ath. Par. 19, 1). Und

Ritualtexten bereits fast ausschließlich — eine specielle Bedeutung gewonnen hat, ist hotar. Etymologisch ist das Wort noch unklar, da es entweder den Opfrer (Vhu) oder den Herbeiruf (Vhû) der Götter bedeuten kann. Letztere Auffassung stimmt speciell zu der Bedeutung, welche das Ritual mit dem Worte verbindet, wonach nämlich hotar<sup>1)</sup> derjenige Priester ist, welcher die Hymnen recitirt und dadurch die Götter eben zum Opfer herbeiruft. Dagegen die Auffassung als: Opfrer<sup>2)</sup> entspricht, wie mir scheint, besser der älteren allgemeinen Bedeutung des Wortes als: Priester. Im Veda ist eben mehrfach von „sieben hotar“ die Rede<sup>3)</sup>, so 9, 114, 8 (saptá hótāra ritvijah). 8, 49, 16., resp. von „sieben hotrās“ (das Feminin als abstrakter Name der Würde statt des konkreten Masculins). Vs. 17, 79, und „sieben hotrāṇi“ (neutr.) Ṛ. 3, 4, 4. Und in den Ritualtexten finden sich mehrere Composita, in denen hotar als letztes Glied eben nur: Priester bedeutet. So bezeichnen dieselben das Neumonds-, resp. Vollmondsopfer, welches als Theil eines dvādaçāha-Somaopfers dient, als caturhotar<sup>4)</sup> Çāṅkh. 10, 15, 4. Pañcav. 25, 4, 2 (wonach es während des ganzen zweiten Monats des kunda-pâyinām ayanam so zu begehen). T. Br. 2, 3, 6, 1—4: — ebenso die vier cāturmāsa-Opfer in gleicher Beziehung als pañcahotar Çāṅkh. 10, 16, 3<sup>b)</sup>. Kāth. 9, 13. Pañc. 25,

<sup>1)</sup> von Vhû, wie potar von Vpû Pāṇ. 6, 4, 11.

<sup>2)</sup> so auch Benfey im Sāma-Glossar: juhoter hotety Aurnavâbhaḥ Nir. 7, 15. vgl. Zend. zaotar. <sup>3)</sup> ebenso von sieben dhātā Ṛ. 9, 10, 3., sieben ritvijās Taitt. Ār. 1, 7., sieben viprās Ṛ. 1, 62, 4.

<sup>4)</sup> d. i. als mit der Litanei gleiches Namens verbunden, welche den hotar, adhvaryu, agnidh und upavaktar als die vier hotar aufzählt: vgl. Çat. 4, 6, 9, 18 (Plural). T. Br. 2, 2, 2, 1. T. Ār. 3, 2. Kāth. 9, 8. 11. 18. Ait. Br. 5, 28. 26. Pañc. 4, 9, 18. Kāty. 12, 4, 17. Lāty. 3, 8, 7. Citat bei Karka zu Kāty. 4, 1, 1: caturhotrā paurṇamāsīm abhimpiçet, pañcahotrā 'māvāsyām.

<sup>b)</sup> als fünfter hotar tritt in der betreffenden Litanei zu den obigen vier noch ein zweiter adhvaryu hinzu; ebenso T. Ār. 3, 8. T. Br. 2, 2, 2, 2. Kāth. 9, 8. 11.



4, 2 (wonach für Monat 3—6 des kuṇḍap. ayanam bestimmt): — den paçubandha als shaḍḍhotar<sup>1)</sup> Çāṅkh. 10, 17, 4 Kāth. 9, 13. T. Br. 2, 2, 2, 3 T. Âr. 3, 4. 6. (schol.) Çat. 11, 7, 2, 6 Kāty. 6, 1, 36 (schol.): — das soma-Opfer (saumya adhvara) als saptahotar<sup>2)</sup> Çāṅkh. 10, 18, 4 Kāth. 9, 13. T. Br. 2, 2, 2, 5. T. Âr. 3, 5. Pañc. 25, 4, 2 (während der Monate 7—12 des kuṇḍ. ayanam zu begehen): — endlich das während des ersten Monats des kuṇḍapâyinâm ayanam zu begehende agnihotram als daçahotar<sup>3)</sup> Çāṅkh. 10, 14, 4. Pañc. 25, 4, 2 (Lāty. 10, 12, 10) Kāth. 9, 8. 13—16. Ait. Br. 5, 25. T. Br. 2, 2, 4, 1. 8, 6, 4<sup>4)</sup>. T. Âr. 3, 1.

Wir erhalten hiermit zugleich eine Uebersicht über die je zu den einzelnen Opfern gehörige Anzahl von Priestern, die nach dem Angeführten zwischen 4. 5. 6. 7. und 10 variirt. Auffällig ist hierbei zunächst die hohe Zahl von Priestern, deren zehn, die dem einfachen agnihotra-Opfer zugetheilt wird, und sodann die geringe dgl. Zahl, nur deren sieben, die dem soma-Opfer zukommen soll, während dasselbe in den Ritualtexten durchweg eine weit höhere Zahl, deren 16 nämlich, zugetheilt erhält. Was den ersteren Punkt betrifft, so reducirt sich indessen theils die Zahl der wirklichen hotar auf vier, die übrigen sechs in der betreffenden Litanei genannten hotar sind nur materielle boma-sâdhana (schol.), welche als hotar personificirt erscheinen:

<sup>1)</sup> Der Spruch zählt nur fiktive Priesternamen auf; nämlich cakṣas, prâṣa, prishṭham, âtman, yajna, çarîram. Im Çat. Br. indessen werden adhvaryu, hotar und brahman je mit ihren Genossen pratiprasthâtar, maitrivarupa und âgnîdhra als die 6 hotar des paçubandha aufgeführt.

<sup>2)</sup> Als sechster und siebenter hotar treten zu den fünf Priestern des pañcahotar-Spruches zwei abhigara hinzu.

<sup>3)</sup> Ausser agnîdh, hotar, upavaktar, adhvaryu enthält die Litanei (cittuḥ eruk cittam âjyam etc.) lauter fiktive Priester-Namen, nämlich eruk, âjyam, vedi, barhis, agni, havis!

<sup>4)</sup> Nach dem schol. bezieht sich dies auf die ein Jahr lang dauernde Feier des gavâmayanam.

theils handelt es sich hier ja auch gar nicht um das gewöhnliche agnihotram<sup>1)</sup>, sondern eben um dasselbe in seiner Verbindung mit dieser Litanei, resp. als Bestandtheil eines der großen soma-Opfer Namens sattra. Der zweite Punkt dagegen, die Zutheilung der nur sieben hotar aufführenden Litanei an den saumya adhvara, während man dem Ritual nach eine dgl. mit 16 Namen erwarten sollte, scheint mir in der That auf einer alterthümlicheren Ritual-Stufe, in welcher eben die Zahl der Priester dabei noch nur auf sieben beschränkt war, als Grundlage zu beruhen. Es liegt nahe dabei an jene sieben hotar zu denken, die der R̥ik (s. p. 139) anerkennt und deren Aufzählung sich darin, in 2, 1, 2<sup>2)</sup> nämlich, auch wirklich vorfindet. Und zwar stehen daselbst, in konkreter und abstrakter Namensform, hotram<sup>3)</sup>, potram, neshṭram, agnidh, praçâstram, adhvariṇ (τὸ adhvaryu esse) und brahman neben einander: ähnlich ib. 2, 5, 1—6 (wo indeß der agnidh) und 2, 36, 1—6 (wo der adhvaryu fehlt). Dieselben Namen<sup>4)</sup> erscheinen in der solennen Priesterwahlformel Kâty. 9, 8, 8—14 (u. schol. ibid.), resp. bis auf praçâstar, der durch upavaktar vertreten ist, auch im Çâṅkh. Br. 28, 5. çr. 7, 6, 7. Âçval. 5, 7, 8., und zwar erklärt das Çâṅkh. Brâhmaṇa selbst den upavaktar

<sup>1)</sup> beim einfachen agnihotram nur ein Priester T. Br. 2, 8, 6, 1.

<sup>2)</sup> Dieser Vers kehrt identisch 10, 91, 10 wieder, wo er dem Aruṇa Vaitahavya, während im zweiten maṇḍala dem Gr̥tsamada, zugetheilt wird: vgl. hieüber diese Stud. 2, 44.

<sup>3)</sup> Man sollte hautra etc. erwarten, s. Pâp. 4, 4, 49. Vāj. S. spec. 2, 45.

<sup>4)</sup> Einzelne derselben erscheinen gelegentlich auch noch anderweitig im R̥ik neben einander, so 4, 9, 8—5 hotar, potar, grihapati, brahman, upavaktar: — 1, 94, 6 adhvaryu, hotar, praçâstar, potar: — 2, 87, 1 ff. hotrât, potrât, neshṭrât: — 1, 15, 2—5 potrât, neshṭar, brâhmaṇât: — 10, 41, 2. 8 hotar, adhvaryu, agnidh: — 1, 76, 4 hotram, potram: — 7, 16, 5 grihapati, hotar, potar: — 10, 52, 2 hotar, adhvaryam, brahman: — 2, 48, 1. 2 sâмага, udgâtar, (s. Muir am a. O. p. 10. 11).

eben auch direkt durch praçâstar<sup>1)</sup>, indem es sich auf Ṛ. 4. 9, 5 beruft, wie denn upavaktar als Name eines Priesters zur Zeit des Ṛik (s. 6, 71, 5. 9, 95, 5) offenbar gäng und gäbe war. Oder man könnte etwa an die sieben hotar denken, welche speciell im Ritual des Ṛik anerkannt sind (Haug Einl. zum Ait. Br. p. 58), an den hotar nämlich, und seine 6 Genossen, die drei hotrâs: maitrâvaruṇa, brâhmanâchânsin und achâvâka, und die drei hotrâçânsin: potar, neshtar und agnîdh (s. hierüber diese Stud. 9, 375). Die saptahotar-Litanei selbst führt indessen (s. oben p. 140) weder diese noch jene, sondern andere sieben Namen auf, nämlich: hotar, agnîdh (resp. meist in der älteren Ṛik-Form agnidh), upavaktar, zwei adhvaryu<sup>2)</sup> und zwei abhigara, Namen, unter denen drei, upavaktar (s. oben) und die beiden abhigara, im Ritual nicht mehr als Priesternamen<sup>3)</sup> gekannt sind, die somit eben wohl auf einer noch älteren Ritual-Phase als jene beiden Ṛik-Stellen selbst, deren Namen ja sämtlich im Ritual wiederkehren, beruhen. Letzteres kann sich ja begreiflicher Weise erst allmählig zu der bestimmten Norm entwickelt haben, in der wir es in den Brâhmaṇa etc. vorfinden, und welche dann ihrerseits das Vergessen der alten Namen und Vorstufen, von denen uns in jenen Litaneien eine Erinnerung bewahrt zu sein scheint, zur Folge gehabt hat. Von der Flüssigkeit der Priester-

<sup>1)</sup> Auch dieser Name ging schließalich wieder verloren und ward durch maitrâvaruṇa vertreten.

<sup>2)</sup> Im Kâth. 9, 12 nur ein adhvaryu und der udgâtar.

<sup>3)</sup> abhigaran ist wohl ein ekaçesha für abhigarâpagaran (ähnlich wie trayastriṇçau für dvâtripçatrayastriṇçau gebraucht wird, u. dgl. mehr). Wir finden dieselben allerdings im mahâvrata-Ritual wieder s. Kâty. 13, 3, 4. 5. Kâth. 34, 5., aber nicht als Priesternamen (: nach Lâty. 4, 3, 1 ist der apagara sogar ein vṛishala d. i. çûdra.) Nur im Pañc. 25, 14, 3 erscheinen Beide wirklich als Priester neben anderen 17 dgl. aufgeführt (beim sarpa-sattra, s. auch Nid. 10, 12).

namen in älterer, der Fixirung des vorliegenden Rituals vorausgehender Zeit, legt ja auch noch eine andere Stelle des Rik Zeugniß ab, nämlich 1, 162, 5 (s. Haug Einl. zum Ait. Br. p. 13), wo die sechs Namen: hotar, adhvaryu, âvayaj, agnimindha, grâvagrâbha und çanstar neben einander stehen, von welchen Namen die letzteren vier den Ritualtexten in dieser Form völlig unbekannt sind.

Sobald das Ritual sich konsolidirte, scheinen — oder vielmehr Beides ging wohl gleichzeitig unter gegenseitiger Wechselwirkung vor sich — die Priester sich in verschiedene, ihrer Thätigkeit nach fest geschiedene Gruppen geordnet zu haben, je nachdem sie entweder beim Recitiren von Hymnen, oder beim Singen derselben, oder bei sonstigen Opferhandlungen betheiligt waren. In der That beruht ja hierauf gerade auch die Scheidung des Veda selbst in die drei Gruppen Ric, Sâman und Yajus, welchen je die drei Priestergruppen hotar, udgâtar, adhvaryu entsprechen<sup>1)</sup>, an welche sich als vierter der das Ganze leitende brahman anschliesst<sup>2)</sup>. Jede dieser vier Gruppen besteht in der vorliegenden Ausbildung des Rituals je wieder aus vier Gliedern. Der Führer jeder Gruppe heisst âdyartvij oder mahartvij, die übrigen heißen hotrâ, hotrâçansin, oder hotrika. Und zwar

<sup>1)</sup> Wenn aus dem Zusammenhange kein anderes Subjekt hervorgeht, ist unter der dritten Person im Rik-Ritual stets der hotar, im Sâman der udgâtar, im Yajus der adhvaryu zu subsumiren (vgl. Lâṭy. I, 1, 4. Âçv. I, 1, 18). Es geschieht übrigens beim Opfer von Seiten des hotar oder udgâtar nichts, ohne vorhergehende Aufforderung dazu durch den adhvaryu Çat. 4, 6, 7, 19.

<sup>2)</sup> Die Keime hiezu liegen schon im Rik vor. Auf die Gegenüberstellung der gâyatriṇas, arkiṇas, brahmâṇas R. I, 10, 1 resp. von gâyata, ukthâni çansata, brahmâ kṛiṇota 8, 82, 17 hat bereits Haug a. a. O. p. 20 hingewiesen. Vgl. noch yajnanyam sâmagâm ukthaçâsam R. 10, 107, 6; ricap . . sâmâni 5, 44, 14. 15., sâmnâ . . ukthaiḥ 8, 84, 7, arkebhis . . sâmabhis . . gâyatraiḥ 8, 16, 9. Nach Yâska (Nir. I, 8) wäre sogar bei 10, 71, 11 bereits an die vier Priesterklassen hotar, udgâtar, adhvaryu, brahman zu denken (s. Muir am a. O. p. 13).

gehören zum brahman als seine Genossen der brâhmanâchânsin, potar und âgnîdhra, zum udgâtar der prastotar, pratihartar, subrahmanya, zum hotar der maitrâvaruna<sup>1)</sup>, achâvâka, grâvastut, zum adhvaryu der pratiprasthâtar<sup>2)</sup>, neshtar, unnetar Kâty. 7, 1, 6—9. Âçval. 4, 1, 6. Çâṅkh. 13, 14, 1. Die Kaushîtakin fügten als siebzehnten noch den sadasya<sup>3)</sup> als Oberaufseher über alle Verrichtungen hinzu, Âpastamba im schol. zu Kâty. 7, 1, 7. Âçval. g. 1, 2, 3 (Stenzler p. 56). Im Çatap. Br. 10, 4, 2, 19 wird es aber verboten, einen siebzehnten ritvij zu nehmen. — Bei den sattra genannten Opfern trat indeß als siebzehnter regulär noch der sogenannte grihapati, Hausherr, hinzu. Im Pañcav. Br. 25, 14, 3 sind für das sarpasattram außer ihm zu obigen 16 sogar noch drei Priester hinzugefügt<sup>4)</sup>, nämlich noch ein zweiter unnetar, und zwei Priester Namens abhigarâpagarau (s. oben p. 142 n.). — Daß nun übrigens die obige Vertheilung der 16 Namen in vier Gruppen erst eine ganz sekundäre ist, ergibt sich deutlich daraus, daß im Ritual selbst der brâhmanâchânsin durchweg zu den speciellen Collegen des hotar gehört, s. das hierüber resp. über die sieben hotar des Rik-Rituals in diesen Stud. 9, 374—6 Bemerkte.

Näher auf die Obliegenheiten der einzelnen eben genannten 16 Priester<sup>5)</sup> einzugehen, ist hier zunächst nicht

<sup>1)</sup> oder praçâstar, noch früher upavaktar (s. p. 142).

<sup>2)</sup> Er und der adhvaryu sind die beiden adhvaryu xat' εἰσὶν. Nach Çatap. 4, 2, 5, 3 repräsentiren sie, nebst prastotar, udgâtar und pratihartar das ganze Opfer.

<sup>3)</sup> Er heißt darum sadasya, weil er im sadas als Aufseher sitzen bleibt, während die anderen Priester hinausgehen: ayam apidrashtâ bhavati, sarpasatra na çânyam sadam kuryâd iti Chandogânam (!) schol. zu Çâṅkh. 5, 1, 8.

<sup>4)</sup> Der çamitar Schlächter, der somapravâka Anrufer des bevorstehenden soma-Opfers, und die camasâdhvaryavas — zu jedem der zehn camas gehört ein camasâdhvaryu s. Sây. zu Çat. 3, 9, 8, 16. Kâty. 9, 11, 2. — werden zwar auch gewählt, gehören aber nicht mit zu den ritvij.

<sup>5)</sup> Je nach der Reihenfolge ihrer dikshâ (Weihe), resp. je nach ihrem Antheil

der Ort: ebenso wenig wie ich hier auf die Einzelheiten des Opferrituals selbst eingehen kann<sup>1)</sup>. Wohl aber stelle ich hier wenigstens noch einige Data zusammen über die Eigenschaften, welche bei der Wahl eines Priesters zu berücksichtigen sind, resp. über das Wahlverfahren selbst.

In Bezug auf ersteren Punkt habe ich bereits in diesen Studien 1, 52 die betreffende Stelle aus Lâṭy. 1, 1, 6 angeführt. Danach muß ein *ritvij* zunächst *ârsheya* sein, d. i. von den *rishi* abstammen (nach *Agnisvâmin*: zehn Glieder rückwärts!), sodann *anûcâna* Andern Unterricht ertheilend (*Agnis.*), ferner *sâdhucarana* guten Lebenswandel führend, *vâgmin* der Rede kundig<sup>2)</sup>, *anyûnânga* und *anatiriktânga* weder zu wenig noch zu viel Glieder habend, *dvesata* (resp. *dvayasata*) regelmäfsig<sup>3)</sup>

---

am Opferlohn stufen sich dieselben vierfach ab, zerfallen resp. danach in die 1) *mahartvijas* oder *madhyataḥkâriṇaḥ*, von denen jeder beim *râjastuya* z. B. 82000 Rinder erhält, 2) *ardhinyas* (scil. *hotrâs*), die dabei je mit 16000 Rindern zu beschenken (nämlich *brâhmaṇâch.*, *prast.*, *maitrâv.*, *prâti-prasth.*), 3) *tritiyinyas*, die dabei je mit 8000 dgl., und 4) *pâdinyas*, die je mit 4000 Rindern zu bedenken Lâṭy. 9, 1, 9—12. (Das Rechenexempel, das in diesen Namen vorliegt, stimmt nicht recht. Von Rechtswegen sollte man statt *tritiyinyas* vielmehr *pâdinyas* und statt des letzteren etwa *ardhapâdinyas* oder *çaphinyas* erwarten).

<sup>1)</sup> Der *Rik* kennt bereits die drei *savana* (4, 54, 6 *ye trir ahan . . savâsaḥ*) unter ihren prägnanten Namen *prâtaḥsava* 3, 28, 1., *prâtaḥsâva* 3, 52, 4. 10, 112, 1., *mâdhyandinâṃ savanam* 3, 28, 4. 32, 1. 8. 52, 5. 4, 35, 7. 5, 40, 4. 6, 47, 6. 8, 37, 1—6. 10, 179, 3, und *tritiyaṃ savanam* 3, 28, 5. 52, 6. 4, 34, 4. 35, 9., sowie die termini *anuyâja* und *prayâja* 10, 51, 8. 9. u. dgl. mehr. — Eine rituelle Reihenfolge liegt mehrfach vor, so z. B. in 7, 59, 9—11 drei Sprüche an die *marutas sâmtapanâs*, *grihamedhâs*, *svatavasas*. — Auf rituellem Bedürfnisse beruhen ja auch die *pragâtha*-Lieder, die *âpri*-Hymnen etc.

<sup>2)</sup> Nach *Agnisvâmin* speciell: auf jede Frage in zweifelhaften Fällen eine richtige Antwort wissend. Als Gegenbeispiel führt er die *Kaushîtakin* auf, welche den Fluch des *Luçâkapi Khârgali* über sich ergehen ließen (*Pañc.* 17, 4, 8) ohne zu antworten: darum kommt von den *Kaushîtaki* keiner in die Höhe, denn sie sind *yajnâvakirṇa* (s. diese Stud. 1, 34). Ebenso hart urtheilt über sie *Dhânamjayya* im *Nidânasûtra* 6, 12: *akuçalân u vyâhatân Kaushîtakin manya iti Dhânamjayyaḥ*.

<sup>3)</sup> eig. paarweise-artig (von *dvayasa+ta*), d. i. vom Nabel aufwärts und abwärts gleiches Maafs habend schol. Oder ob von *dvaya+sata*? vgl. *satas* diese Stud. 8, 45 und *sato-mahântas* R. 8, 30, 1.

gebaut, endlich anatikṛishṇa und anaticveta nicht zu schwarz und nicht zu weiß, d. i. nach Agnisvâmin nicht zu jung und nicht zu alt. Alle diese Bedingungen mögen nun aber schwerlich sich immer vereint gefunden haben, und man hat von der einen oder andern jedenfalls oft genug abstrahiren müssen. Çânkh. 5, 1, 1 verlangt nur, daß die Priester ârsheya, jung und anûcâna seien. Aber auch diese letztere Bedingung, auf die offenbar das Hauptgewicht fällt, ward nicht immer streng eingehalten, wie aus der Angabe bei Kâty. 7, 1, 18 hervorgeht, daß derjenige, welcher anûcâna, d. i. Veda-Lehrer, zu ṛitvij habe, an jeglichem Orte sein devayajanam aufschlagen könne, ohne an die vorher in 11—17 angegebenen Bedingungen dafür gebunden zu sein, welche vielmehr also nur für diejenigen gelten, deren ṛitvij nicht anûcâna sind. Im Âçval. g. 1, 23, 1. 2 wird wie bei Lâṭy. als Bedingung gestellt, daß der Priester weder mangelhafte noch übermäßige Glieder habe, daß er jung (d. i. kräftig) sei (so wenigstens Einige) und daß er von Seiten der Mutter und des Vaters zehn Ahnen habe, die mit Wissen, Frömmigkeit und guten Thaten begabt sind und denen kein abrâhmaṇyam nachzuweisen sei (s. Âçval. cr. 9, 3, 20., oben p. 87. 88). Kauçika 67 verlangt (s. oben p. 70) von dem ṛitvij, daß er ein brâhmaṇa, resp. ein rishi ârsheya sudhâtudakshina sei, erklärt diese anscheinend strengen Forderungen indessen, deren Bedeutung sehr abschwächend, dahin, daß damit nur die Forderung erhoben werde, seine Ahnen müßten „mindestens drei Glieder rückwärts mit Wissen, Schule (carana), Lebenswandel und Tugend begabt gewesen sein“; ferner dürfe er selbst keine üblen Wahrzeichen an sich tragen (? müsse anaimittika sein: anders Pet. Wört.). Âpastamba bei Mâdhava im schol.

zu Pañc. 1, 1, 1 verlangt an der einen Stelle nur, daß der Priester ein brâhmaṇa resp. ârsheya sei; an der anderen Stelle dagegen bestimmt er, daß dieselben jung oder alt sein können, jedenfalls aber anûcâna, mit lauter Stimme begabt (ûrdhvavâc) und ohne körperliche Defekte (anaṅgaḥina) sein müssen. Das Shadv. Br. 2, 10 endlich stellt nur die Forderung, solche Priester zu wählen ya enam abhirâdhayeyuḥ, d. i. die ihn (den Opfernden) durch richtige Verwaltung ihres Amtes zum Ziele führen.

Wenn Jemand mehrmals im Jahre ein soma-Opfer bringen will, darf er nur solche Priester nehmen, die er bereits früher dazu gehabt hat: kṛitârghyâ evainam yâjayeyur, nâ 'kṛitârghyâḥ Pâr. 1, 3 (s. Çâṅkh. g. 2, 15 schol. Kâty. 7, 1, 9).

Wie der Opfernde nicht einen Jeden zum Priester nehmen durfte, so durfte man auch umgekehrt nicht eines jeden Opfernden Priester sein. Lâtyâyana stellt hierbei die strengsten Forderungen, da er verlangt, der, für den man opfern wolle (yâjya), müsse selbst die drei ersten Eigenschaften eines ṛitvij haben, nämlich ârsheya, anûcâna und sâdhucarana sein, womit denn freilich wohl die kshatriya wie die vaiçya geradezu ganz ausgeschlossen sein würden! Çâṅkhâyana dagegen (5, 1, 10) verlangt nur, daß der zum Priester Gewählte sich zunächst erkundige, ob das Opfer ein ahina d. i. mehrtägig sei, ob es anudeçya sei d. i. auf einen Anderen, Lebenden oder Todten hinweise<sup>1)</sup>, ob es nyastârtvijya sei d. i. von anderen Priestern aus Zwist mit dem Opfernden im Stich gelassen, endlich ob es nîta-dakshina sei d. i. ob die Opferlöhne bereits vorüber seien, somit nur noch ein Theil des Opfers restire. Je nach der

<sup>1)</sup> ? d. i. wohl ob eine Besprechung resp. Behexung damit verbunden sei? anudeçyaḥ sa ucyate yaḥ kṛitvâ 'nyasmai jivâte mṛitâya vâ anudicçyate.



Antwort sage er zu oder lehne er ab. Auch nach Âçval. g. 1, 23, 20—21 soll der Gewählte den ihn im Namen des Opfernden zum soma-Opfer Einladenden (somapravâka s. diese Studien 9, 308) erst fragen „welcher Art ist das Opfer? welches sind die Priester? was der Opferlohn?“ und nur wenn ihm die Angaben zusagen, solle er das Amt annehmen<sup>1)</sup>. Keinesfalls aber ein niedergelegtes Priesteramt, oder bei einem mehrtägigen Opfer für geringen Lohn<sup>2)</sup>, oder für einen Unpäßlichen, Kranken, Schwindsüchtigen, oder für einen der bei seinen Ortsgenossen verrufen (? anudeçy-abhiçasta; vgl. anudeçya bei Çânkh.) oder der von verächtlicher Herkunft ist (ksiptayoni). Aehnlich das Chandogabrâhmanam<sup>3)</sup> bei Âpastamba, in Mâdhava's schol. zu Pañc. 1, 1, 1.

Alle diese Bestimmungen zielen offenbar darauf hin, einen festen Corporations-Geist im Priesterstande zu erzeugen (s. Stenzler zu Âçval. g. p. 58). Durch die leichten Bußen indessen, die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt waren, wurde ihr Werth höchst illusorisch gemacht: vgl. das hierüber oben p. 56—58. 117. Bemerkte. Was die zweifelhafte Herkunft eines Opfernden betrifft, so half man sich in der oben p. 77. 78. erörterten Weise, und über andere Bedenken setzte man sich einfach „prâṇasya vai kâṁâya“ (Çat. 14, 6, 10, 3) hinweg.

Es gab übrigens noch allerhand sonstige Verbote gegen Betheiligung als Priester an gewissen Opfern. So war es Vâtsyas Ansicht Çat. 9, 5, 1 68, daß man bei der Schich-

<sup>1)</sup> Nach Annahme der Wahl werden die Priester von dem Opfernden mit dem madhuparka bewirthet. — Während der Dauer des Opfers dürfen die Priester weder Fleisch essen noch ihrer Frau beiwohnen.

<sup>2)</sup> Vgl. Çat. 4, 3. 4, 3 no haivâ çatadakshipena yajamânasya ṛtvik syâ:

<sup>3)</sup> ka ṛitvijah? ke yâjayanti? kaccin nâ 'hinaḥ? kaccin na nyastam ârtvijyam? kaccit kalyâṇyo dakshipâ? iti chandogabrâhmapam bhavaty. atha (wenn er annimmt) japati „mahan me voca“ iti.

tung eines Feueraltars, dessen Feuer nicht zuvor von dem Opfernden ein Jahr lang in einer ukhâ getragen worden war, sich nicht als Priester betheiligen dürfe (nach Vâmakakshâyana ib. 7, 1, 2, 11 durfte man dabei nicht einmal zuschauen): die nächsten kaṇḍ. indeśś (63—68) enthalten allerlei Ausnahmen zu dieser Regel (s. Kâty. 16, 6, 9—18).

Nach Çat. 9, 5, 2, 12 ff. soll man den agni (d. i. das agnicayanam) von den yajus-(Ceremonieen), das mahâvratam von den sâman, und das mahaduktham von den řic überhaupt nicht für einen Anderen vollziehen, weil man dadurch für sich selbst die chandas (Veda-Texte), den loka (die Himmelswelt) etc. ausdörret: alle anderen yajnakratu darf man für einen Anderen vollziehen, diese drei aber nicht. Çāṇḍilya führte indessen das Beispiel des Tura Kâvasheya an, der in Kârotî für die Götter den agni schichtete, und aus der unbedingten Zusammengehörigkeit des Opfernden als des Selbstes des Opfers zu den Priestern als dessen Gliedern den Schluß zog, daß die Priester zur gleichen Himmelsstufe (samânaloka), zu welcher sie dem Opfernden verholfen haben, gelangen müßten. Nur dürften sie über die dakṣhiṇâś nicht streiten, denn durch dgl. Streit verlören sie ihren loka. — Nach ibid. kaṇḍ. 3 kann überhaupt Jeder, der „also weiß“, den agni für einen Anderen schichten (s. Kâty. 16, 6, 14).

Nach Ts. 5, 6, 9, 3 ist es das Sicherste, wenn der Opfernde seinen agni selbst schichtet: denn wenn er den Anderen, der dies für ihn thut, nicht durch Gaben zufriedenstellt, so reißt derselbe des Opfernden agni an sich. Jedenfalls muß er ihn also, wenn es nicht anders geht, tüchtig mit Gaben bedenken.

Das mahaduktham darf man nicht für einen Anderen

recitiren (parasmai na çañset), man schneidet sich damit selbst die Wurzel (pratishtâ) ab. Çatap. 10, 5, 2, 5. Daß es aber doch geschah, erweist die gleich folgende Angabe „darum tadelt man einen ukthaças (d. i. eben einen der dies — für Opferlohn — thut) auf das heftigste“ (parasmai çañsitâram hotâram loke bahu nindanti schol.).

Wer nicht gataçrî ist, d. i. (s. oben pag. 20) nicht auf der Spitze des Glückes steht, darf (beim Neumondsopfer) nicht dem mahendra opfern; gataçrî ist aber von soma-Opfern nur ein A u r v a, ein G a u t a m a, ein B h â r a d v â j a. Nur diese somit dürfen, resp. gleich nach einem soma-Opfer, dem mahendra opfern (und auch nur für sie darf man demnach dabei als Priester fungiren). So Âpastamba und Mânava in der paddh. zu Kâty. 4, 2 pag. 308, 11–14. Âpastamba hebt indels diese strikte Verneinung gleich darauf durch den Zusatz: yo vâ kaçcit wieder auf, und auch im Mânavam scheint der Zusatz: „ein Jahr lang dem indra geopfert habend mögen die (te), nach Darbringung eines achtschaaligen Fladens an agni vratapati, dem mahendra opfern“ nicht auf die weiter vor stehenden gataçriyas, sondern auf die nächstvorbergehenden itare zu gehen?

Den ançugraha darf man jedenfalls nur für einen avakâçya (s. oben pag. 127) schöpfen; ebenso die pravargya-Ceremonie nur für einen Solchen vollziehen.

Das dvâdaçâha-Opfer einem Andern vollziehen zu helfen, wird im Kâth. 34, 11. Ts. 7, 2, 10, 4 (dvâdaçâhena na yâjyam, pâpmano vyâvrittyai) geradezu verboten, da es ein sattram sei. Andere Texte rechnen dasselbe indels zu den ahîna. S. hierüber Z. d. Deutschen Morg. G. 18, 773 (Kâty. 12, 1, 4. 5 dvâdaçâhena prajâkâman yâjayet schol.). Nach Drâhyâyana 9, 13, 28 freilich verbot es das Bahvrica-

wie das Taittirîyaka-brâhmaṇa auch bei einem ahîna als Priester zu fungiren: „der ahîna werde zur Schlange (ahi, Wortspiel), und verschlinge den der es thue“: Drâhy. selbst indessen läßt es frei, wegen der vidhṛiti(?): vidhṛites tu yâjanam. Es ist dies eine sehr auffällige Angabe, da ja das Rik-Ritual selbst gerade speciell den ahîna (neben den ekâha) die Thätigkeit als ritvij zuweist, s. Âçval. çr. 4, 1, 7. g. 1, 23, 4.

Die Frage, ob man einem Anderen helfen solle die sautrâmaṇi zu opfern, wodurch man ihn von aller Sünde loslöst, wird bejahend beantwortet, und zwar unter Hinweis darauf, daß der yajamâna zwar der Mittelpunkt (âtmâ), die Priester aber die Glieder des Opfers seien, daher mit Jenes Reinheit auch diese rein werden, und dieselben somit nicht bloß für den Anderen, sondern auch (vgl. oben pag. 149) für sich selbst sorgen Çat. 12, 8, 1, 17.

Wer Anderen beim Opfer hilft (yo yâjayati, schol. fügt hinzu: ayâjyam was wohl aber unnöthig?), wird dadurch theils gleichsam selbst leer (ricyata iva), theils leert er die chandas aus. Er faste also dreimal und studire dabei seinen Veda für sich (svâdhyâyam vedam adhîyâta), oder drei Tage lang die sâvitṛi gayatrî. Oder er gehe in den Wald und studire da das Opfer, mit welchem er geopfert hat. Dadurch wird er selbst wieder voll, und die richtige Sühne beschafft T. Âr. 2, 16. 17.

Wer als Priester einem Andern zum soma-Opfer verholfen, sei es daß er zuvor schon für sich ein dgl. brachte oder nicht, hat zur Sühne die Ceremonie aparibhaksha zu vollziehen Lâty. 3, 2, 1. 2. Dadurch nämlich, daß er bei den Feuer eines Andern soma verzehrt hat, hat er die eigenen Feuer und Manen um diesen Genuß gebracht (paribhakshitâh).

Dem Opfernden (yajamâna, svâmin) kommt die Frucht des Opfers zu Kâty. 1, 7. 20. 6, 9. Welchen Segenswunsch irgend die Priester beim Opfer recitiren, der kommt nur ihm zu Gute Çat. 1, 9, 1, 12. Er ist der prajāpati, der indra bei seinem Opfer: auf seine Anordnung richten die Priester dasselbe ein und erzeugen es ibid. 1, 6, 1, 2. 3, 4, 2, 15. 8, 5, 8, 8. Er ist des Opfers Selbst (âtman, Mittelkörper, Rumpf), die Priester nur dessen Glieder ib. 9, 5, 2, 16. 12, 8, 1, 17. Die Priester setzen ihn in den ihm gebührenden loka (Himmelsstation) ein ib. 2, 2, 2, 7, umfassen ihn und gehen mit ihm von hier aus aufwärts zum Himmel (svargam lokam) empor ibid. 4, 2, 5, 9. 10. Sie theilen mit ihm seinen loka 9, 5, 2, 16, seinen Ruhm 14. 1, 1, 32 (s. oben pag. 149. 151). Zum Rücken des Himmels geht der Opfernde empor, zu der Welt der frommen sieben rishi Kâty. 2, 2, 8. Kauç. 125.

Wie sein Gedeihen, so war andererseits auch sein Unglück ganz in ihre Hand gegeben. Wenn die Priester ihre Sache schlecht machten, sei es daß sie dieselbe schlecht verstanden, sei es daß sie aus Rancûne gegen den Opfernden, etwa weil er nicht freigebig genug gewesen war, absichtlich falsch opferten (s. oben pag. 32. 50—52. 149.), so traf ihn das Unheil. Es kam daher theils darauf an, daß man eben immer möglichst kundige Priester wählte, theils daß man dieselben möglichst bei Laune zu erhalten suchte. Bei eigener Unkenntniß des Opfer-Rituals von Seiten des Opfernden, also in allen Fällen, wo derselbe nicht selbst ein brâhmana war, konnte derselbe eben nur aus den Unfällen, die ihn nachher trafen, entnehmen ob einer seiner Priester, und welcher von ihnen, beim Opfer etwas, sei es mit oder ohne Absicht, versehen hatte. Hatte er Unfälle beim Vieh, so

war daraus zu entnehmen „der adhvaryu hat mir dies gemacht“ (svakarmaparityâgena schol.). Verfolgte ihn ein übles Gerücht (pâpikâ kīrtiḥ), nun, daran war der hotar Schuld. Wankte sein Glück (yogakshemah), lag es am brahman. Wurde er oder die Seinigen krank (yady âtmanâ vâ prajayâ vâ vyâdhîyeta, d. i. vipanno bhavet schol.), traf die Schuld den udgâtar. Da galt es denn durch neue Spenden an den prâṇa vâcaspati, wenn der brahman, resp. an die vâc prâṇapatnī, wenn die anderen Priester die Schuld trugen, das Unheil zu besänftigen Shadv. 2, 9. — Wenn ein Opfrer übrigens selbst richtig Bescheid weiß, sich resp. als Jahr, die Jahreszeiten als seine Priester richtig erkannt hat, so schadet es nichts, wenn er auch erbärmliche Menschen (aishâvīrâs) zu Priestern<sup>1)</sup> hat; jene Gottheiten (die Jahreszeiten) helfen ihm darüber hinweg Çat. 11, 2, 7, 32.

Nach dem Ait. Br. 3, 46 giebt es dreierlei Mißgriffe, die der Opfernde bei der Wahl seiner Priester zu meiden hat. Er soll 1) Keinen dazu wählen, der aus Lust nach Gewinn selbst danach begehrt es zu werden, 2) Keinen aus Furcht wählen, weil er etwa denkt, derselbe könne ihn (sonst) belästigen oder sich gar einen Eingriff in sein Opfer (yajnaveçasam) erlauben, und 3) Keinen wählen, der etwa irgend bescholten ist (abhiçasyamânam). Wenn übrigens ein Opfrer doch, ohne es zu wollen (für die zweite Kategorie ist dies eine contradictio in adjecto!), einen derartigen Priester gewählt hat, nun, so reicht das stotram

---

<sup>1)</sup> Sây. faßt eshâvīra als npr. eines nindito brâhmaṇajâtivīçeshah und aish<sup>o</sup> als Patronymicum davon: s. indefs Çat. 9, 5, 1, 16 und Çânkh. Br. 1, 1 „wenn er auch als ein ganz schwächlicher Mensch (svaishâvīra iva san) die Feuer anlegt, wenn er nur die richtigen beiden âjyabhâga (die sadvantau) verwendet, so gedeiht er schnell, und kommt schnell zu Genussfähigkeit“, kshipra eva sambhavati, kshipre bhogyatâm açnute. (Vinâyaka trennt das Wort in svâ eshâ virah!).

(Singen) des vâmadevyam (Sâma 2, 32—34), unter Einfügung dreier Silben in den letzten Vers (s. Haug p. 246 not.) als Sühne dafür aus. Dasselbe mag er übrigens auch sonst murmeln, selbst wenn seine Priester allen Anforderungen entsprechen: er schneidet damit alle durishti, Versehen beim Opfer, ab und sichert sich seinen Platz in den drei Welten (asmin yajamânaloke, amṛitaloke, 'smim svarge loka).

Es muß nun in der That schwierig genug für einen Priester gewesen sein, allen an ihn gestellten Anforderungen zu genügen. Denn, ganz abgesehen von der fast zahllosen Menge der Minutien, die er zu beobachten hat, es konnte — möchte man meinen — leicht gerade bei dem Kundigsten sich eine Art Unsicherheit über das, was zu thun und zu lassen sei, einstellen. Bei der Flüssigkeit, in welcher uns das Opfer-Ritual in den Brâhmaṇa theilweise noch vorliegt, zumal wenn wir die verschiedenen Texte der einzelnen çâkhâ oder gar die der drei Veda selbst unter sich vergleichen, finden wir überaus häufig einander völlig widersprechende Bestimmungen in Bezug auf wichtige oder unwichtige Einzelheiten desselben: und die heftigste Animosität gegen Alle, welche etwa anders vorgehen, durchzieht die einzelnen Texte. Die Stellen, wo entweder durch tadâhuḥ oder durch eke eine besondere Ansicht aufgeführt und resp. meist als unrichtig bezeichnet wird, oder wo bestimmte Namen von Lehrern oder Schülern erscheinen mit dazu gehörigen Legenden, welche die Irrigkeit der betreffenden Lehren veranschaulichen sollen, oder wo ganz im Allgemeinen gegen den, der so oder so handeln sollte, Fluch-Androhungen allerlei Art geschleudert werden (yo hainam tatra brûyât . ., yo hainam tatra 'nu-

vyâharet . ., s. oben 9, 352) sind überaus zahlreich, ja fast zahllos. Manche jener Legenden, welche von den üblen Folgen falschen Opfern handeln, knüpfen dabei an historische Vorgänge aus der Vorzeit an; weil z. B. Vṛiddhadyumna Âbhipratâraṇa den kshatrâdbrîti-Tag mit drei, nicht mit vier stoma feierte, sagte ihm ein br. vorher: „in dieser Schlacht werden die Kuru aus dem Kurukshetra fallen“ (cyoshyante), u. so geschah es Çâṅkh. 15, 16, 9—13. Es ruht in ihnen somit ein Stück Geschichte, speciell natürlich die der Entwicklung des Opferritus, wie er uns dann in den Sûtra selbst in fester Norm, immer noch freilich unter wesentlicher Differenz der verschiedenen Schulen resp. Veda, entgegen tritt.

Bei der großen Masse des rituellen Details war es eben in der That einem Einzelnen kaum möglich überall au fait zu sein; und wir finden denn auch mehrfach Bestimmungen für den Fall, daß einer der Priester die und die Ceremonie, den und den Spruch etwa nicht kennen sollte. Zu dem von mir hierüber bereits in diesen Stud. 5, 408. 409 Bemerkten<sup>1)</sup> fügen sich noch folgende Fälle hinzu. Wenn der Schüler (antevâsî) des adhvaryu oder ein (anderer) brahmacârin dies yajus kennt (adhîyât, smaret schol.), soll er es, auf den Wagen hinten auf steigend, den Opfernden recitiren lassen Çat. 5, 1, 5, 17. — Wer den vaiçvânara graha kennt (s. p. 157), mag ihn noch hinter dem dhruva drein schöpfen Kâty. 9, 6, 24. — Der

---

<sup>1)</sup> tad etad dhotuḥ karma, yadi manyeta hotâ na vedety api svayam eva yajamâno 'numantrayeta Çat. 1, 8, 2, 4. Kâty. 3, 5, 3 (ajânati): — yadi hotâ na vidyâd grihapatir vyâcakshita Çat. 4, 6, 9, 18. Kâty. 12, 4, 18 (ajânati): — yajushmatiç ca jânan Kâty. 17, 9, 15 (vgl. Çat. 8, 7, 2, 18. Goldstücker Jaiminîyanyâyamâlâ pag. 242): — jânan brâhmaṇoktâ juhuyâd vâ Kâty. 18, 6, 7: — jayâbhyâtânânç ca jânan Pâr. 1, 5, 7.: — anadhigachâṇs tad devato Çâṅkh. 1, 17, 18. 5: — yatra nâ 'bhigachet Kauç. 79, 5. Und vgl. noch die Angaben über die utsannayajna (câturmâsya, agni, açvamedha), und über das avivâkyam ahas.



brahman singe das vâjinâm sâma: wenn er das sâma nicht kennt (nâ'dhîyât) murmele er dreimal die (denselben als Material dienende) ṛic Âçval. 9, 9, 9. — Wenn der brahman die stomabhâga-Sprüche nicht kennt (yadi tu brahmâ na vidyât) Çat. 12, 6, 1, 38, verwende sie mit seiner Erlaubnis ein Anderer, der sie kennt. — Wenn der Lehrer beim Unterricht ṛishi, Gottheit und Metrum eines Verses nicht findet (avindan, ajânan schol., d. i. wohl sich nicht gleich darauf besinnen kann), recitiere er die sâvitri Çânkh. g. 2, 7. — In Fällen, wo die eigene çâkhâ im Stich ließe, hatte man sich an die anderen çâkhâ desselben Veda zu wenden (s. oben pag. 98).

Für die allmälige Entwicklung und stetige Veränderung des Rituals liegen uns übrigens in den Brâhmaṇa-Texten selbst auch noch ganz bestimmte Angaben vor. Es gehören hierher alle jene Stellen, in denen direkt gesagt wird, daß purâ, vormals, der Hergang so und so stattgefunden habe: und meist ergibt sich dann aus dem Zusammenhange schon von selbst, wie derselbe sich geändert hat; mehrfach wird aber auch noch ausdrücklich angegeben, wie es etarhi, jetzt, damit stehe. Die brâhmaṇa haben vormals das (am Beginn des prâtaḥsavana stehende) bahishpavamânam (stotram) mit dem yajnâyajniyam (sâma) gefeiert Pañc. 8, 6, 4, während sie (jetzt) mit diesem sâma am Schluß (des Opfers, hinter dem ârbhava pavamâna) vorgehen. — Vormals brauchte man das udvañçiyam (sâma), welches das Licht aller prishṭha ist, nicht für einen sajâta Gleichgebornen Pañc. 8, 9, 7. — Auf Ordnung haltende (ṛitâ-yavaḥ) brâhmaṇa aßen vormals nicht von der Speise eines Solchen, der das Feuer ausgehen läßt (? agnim udvâsayate) Ts. 1, 5, 2, 1. 2, 2, 5, 5. — Die br. fürchteten sich vor-

mals vor der avyushti der Nicht-Helle, dem Dunkel der Nacht; durch den Spruch *citrâvaso svasti te pâram açîya* eignet man sich die Helle an Ts. 1, 5, 7, 5. — Vormal s kannten diese Sprüche (die *stomabhâga*) nur die *Vasishtâ*, drum konnte vormal s nur ein *Vasishtide* als *brahman* fungiren; jetzt kennt (*adhîte*) sie ein Jeder, kann somit auch ein Jeder *brahman* sein Çat. 12, 6, 1, 41. — Vormal s stand nur die Gattinn des Opfernden als *havis-Bereiter* auf; darum auch jetzt noch steht (sie oder) wer irgend anders dazu auf Çat. 1, 1, 4, 13. — Aus einem Schlauche (Sacke) nahmen die *ṛishi* (den Reifs), darum bezogen sich für die *ṛishi* die *yajus* auf den Schlauch Çat. 1, 1, 2, 7. — Im Anfang (*agre*) schöpfte man diese beiden *graha*, den *dhruva* und den *vaiçvânara*: von ihnen wird jetzt nur noch der eine geschöpft, der *dhruva*<sup>1)</sup>. Wenn man ihn (den *vaiçvânara*? s. *Kâty.* 9, 6, 24) von den *Caraka* oder sonst woher gelernt hat, mag man ihn in den Becher des Opfernden gießen, und dann jenen (den *dhruva*?) in den *hotricamasa* Çat. 4, 2, 4, 1. — Die Alten (*pûrve*) opferten dies Thier dem *savitar*, jetzt opfert man es dem *prajâpati*, indem man sagt: *prajâpati* ist *savitar* Çat. 12, 3, 5, 1. — Die Alten feierten im Jahre drei *mahâvrata*-Feste (am zweiten, mittelsten und vorletzten Tage der *sattra*): sie waren (eben) voll Glanz, Wahrheit redend, fest in ihren Gelübden. Wer aber das Jahr noch jetzt so feiern wollte, die würden zergehen, wie ein ungebranntes Gefäß zergeht, wenn man Wasser hineingießt Çat. 12, 1, 3, 23. — Wenn sie dann den *prâtaranuvâka* hersagen, zu der Zeit ließ man vormal s

<sup>1)</sup> und zwar mit Sprüchen, in denen zweimal *vaiçvânara* erwähnt ist Vs. 7, 24. 25. Ts. 1, 4, 13, 1. 6, 5, 2, 1 (wo er deshalb, ebenso wie *Kâth.* 28, 1, als *ubhayûtovaiçvânaraḥ* bezeichnet). Im *Kâth.* 4, 5 wird er sogar selbst neben *dhruva* auch geradezu *vaiçvânara* genannt.

dies geschehen (? tad dha smaitat purā çānsanti) Çat. 4, 3, 4, 21: — Vormal s waren beide Feuer, das des Opferthieres und der âhavanîya verschieden: darum that vormal s rudra den Thieren kein Leid Kâth. 27, 6: — Vormal s lehrte der Lehrer dem Schüler die sâvitri erst nach Ablauf eines Jahres von dem upanayanam an) Çat. 11, 4, 6. (Anders Sây. pag. 891, 28): — Die Alten pflegten nur mit Worten (nicht mit Geschenken, Gehorsam etc.) sich (als Schüler) zu melden Çat. 14, 9, 1, 10. — Vormal s<sup>1)</sup> hielten die ṛishi die sattra-Opfersitzungen um bestimmter Wünsche willen ab Çat. 4, 6, 9, 23. — Dies ist die alte dem âjya entsprechende Sangesweise (? tat purāṇam yathâjyagânam) Lâty. 7, 13, 10. — Dies ist alt, abgekommen, nicht zu thun, tad etat purāṇam utsannam na kâryam Çânkh. 17, 6, 8 (s. oben p. 4).

<sup>1)</sup> Wegen des Interesse, welches diese Gegenüberstellungen von vormal s und jetzt bieten (vgl. oben p. 40. diese Stud. 9, 256—8.) füge ich hier nach folgende dgl. Data an. Vormal s tranken die Götter und die Manes in sichtbarer Weise mit den Menschen zusammen, jetzt thun sie es unsichtbar Çat. 3, 6, 2, 26. — Die da vormal s mit dem vâjapeya opferten, stiegen zur aufrechten Himmelsgegend (des brihaspati) empor. Von da stieg Anpâr Jânaçruteya wieder herab: seitdem steigen Alle wieder herab Çat. 5, 1, 1, 5, 7. — Bei den Alten pflegte für die, welche gewählt (? als Priester, schol.) umherfahren, ein Kampfpreis (?ekadhanam) ausgesetzt zu sein Çat. 11, 4, 1, 1. — Die alten brâhmaṇa pflegten, wenn sie vedakundig (anûcâna) und wissend waren, keine Nachkommenschaft zu begehren Çat. 14, 7, 2, 26. — Vormal s (als die Könige noch das Pferdeopfer brachten, schol., s. oben p. 107) wurden brâhmaṇa, reich an brahmavarcasam geboren Çat. 13, 1, 9, 1. T. Br. 3, 8, 13, 1. — Vormal s, als Ṛishabha Yâjnatura mit dem Opferpferd opferte . . . Çânkh. 16, 9, 10. — Die saptarshi (den großen Bär) nannte man vormal s ṛikshâs Çat. 2, 1, 2, 4. — Die Kurupañcâla sagten vormal s: „die Jahreszeiten (sind für uns) angeschirrt (und) ziehen uns: wir wandeln hinter den (von uns) angeschirrten Jahreszeiten drein“ (d. i. wohl: „wir haben die Jahreszeiten in unserer Macht“? vgl. oben p. 153): weil ihre Könige das rajasvya opferten, darum sagten sie so Çat. 5, 5, 2, 5. — Vormal s war der Pfeil fünf prâdeça lang Çat. 6, 5, 2, 10. — Die Pañcâla nannte man vormal s Krivi Çat. 13, 5, 4, 7. — Vormal s wuchsen die Kräuter dreimal in den Jahreszeiten, im Frühling, in der Regenzeit und im Herbst Çat. 7, 2, 4, 26. — Vormal s paßten Opferstörfriede und rakshas auf das Wasser in den Fuhrten (Wallfahrtsörtern?), tödteten jeden, der hineinging; Kavasha aber erschante den Hymnus Rik 10, 80 und schlug sie dadurch fort (:es ist dabei wohl an den Widerstand der Aborigines gegen die Arier zu denken?) Çânkh. Br. 12, 1.

Die dritte Stellung endlich, in welcher der brâhmaṇa seine lokapakti-Pflicht erfüllt, ist die als purohita eines Fürsten. Es ist dies eigentlich nur eine besondere Art seiner priesterlichen Stellung, von dieser eben dadurch geschieden, daß ein Priester, ṛitvij, nur für bestimmte Ceremonieen gewählt wird, während der purohita als ständiger Hauspriester des Fürsten erscheint. Ich kann mich in Bezug hierauf kurz fassen, einfach nämlich zunächst auf die oben pagg. 30—34. 79. 138. bereits angeführten Data verweisen, denen ich hier etwa noch hinzuzufügen habe, daß auch die erste Salbung des Königs beim râjasûyam entweder durch den adhvaryu oder durch den purohita des Fürsten geschieht Çat. 5, 4, 2, 1; bei Kâty. 15, 5, 30 ist resp. hiebei der purohita zuerst, der adhvaryu erst in zweiter Linie genannt. Der solenne Ausdruck für die Hoheit eines purohita sodann liegt in Ait. Br. 8, 23—27 vor. Er ist danach ein mit fünf flammenden, leuchtenden Waffen, meni (Wuth? oder  $\sqrt{mi}$ ?), versehenes Feuer. Wenn er als ein solches an den Fürsten herantritt, hat dieser ihn ehrerbietig zu begrüßen: „wo, o Herr, bist du gewesen? Bringet ihm Gräser (als Sitzpolster)!“; damit besänftigt der Fürst die in der Rede des heiligen Mannes schlummernde meni. Darauf läßt er ihm Wasser für die Füße bringen, ihn schmücken, ihn sättigen, und ihn ungestört in seinen Häusern wohnen, je zur Besänftigung der in den Füßen, der Haut, dem Herz, dem Unterleibe (upastha) desselben ruhenden meni. Also gehegt und befriedigt verschafft er dem Fürsten den svarga loka, und sichert ihm seine Herrschaft, seine Kraft, sein Reich, sein Volk. Unbefriedigt aber vertreibt er ihn aus dem svarga loka und aus dem Besitz seiner Herrschaft, Kraft etc. — Wie der Ocean das Meer, umfaßt er (schützend) den König mit seinen fünf meni. Das Reich eines also Beschützten ist frei vom Hinsterben der Jugend (d. i. alle seine Unterthanen werden alt): auch den Fürsten selbst verläßt der Lebenshauch nicht vor (erreichtem vollem) Lebensalter: er lebt bis zum Greisenalter, erreicht das volle Ziel seines

Lebens, und stirbt nicht wieder: er besiegt alle Herrschaft und Kraft (seiner Gegner), das Volk neigt sich ihm einstimmig und einmüthig zu. — Bei der Einsetzung eines purohita hatte der König demselben beide Füße zu waschen. Der dazu gehörige Spruch beginnt in ganz gleicher Weise, wie der Brautspruch des Bräutigams (s. diese Stud. 5, 216. 332. 348. 363): „Jener (der und der) bin ich, dieser bist du (amo 'ham asmi, sa tvam): dieser bist du, jener bin ich. Ich bin der Himmel, du die Erde: ich das sâman, du die ric. Komm laß uns zusammenhalten (?tâv eha, ob ehi?, samvahâvahai).“ Es ist dies offenbar eine alte, solenne Formel (vgl. ubi tu Gaius, ibi ego Gaia), welche die innige Zusammengehörigkeit der kontrahirenden Theile zu markiren bestimmt war.

Berlin Februar 1867.

A. W.

### Q u i t t u n g.

Unter dem 2. August 1865 sandte ich durch Trübner & Comp. an Dr. Martin Haug ein Exemplar der in diesen Stud. 9, 177—380 enthaltenen Anzeigen seiner Ausgabe und Uebersetzung des Aitareya Brâhmana. Es scheint diese Zusendung erst ziemlich spät in die Hände des Adressaten, der im Januar 1866 Indien verließ, gelangt zu sein, wahrscheinlich eben in Folge dieses seines Umzuges. Sonst wäre ich vermuthlich meinerseits schon eher in nachstehender Weise überrascht worden. Vor einigen Tagen nämlich erhielt ich ein Packet aus Stuttgart, aufgegeben daselbst am 5. April d. J., welches mir jenen Band wieder zuführte, mit der folgenden charakteristischen Zuschrift, welche auf das erste Blatt desselben unter meine Worte:

Dr. Martin Haug, von A. Weber. Berlin 2. August 1865.  
geschrieben ist:

Diese Schreiberei ist für mich völlig zwecklos; ich habe sie gar nicht gelesen. Sie folgt hiemit zurück mit der Bitte mich mit der Zusendung invidioser Ergüsse dieser Art zu verschonen.

M. Haug.

Irgend welche Bemerkungen hieran zu knüpfen, halte ich für unnöthig. Die Sache bedarf keines Commentars. Ich quittire hiermit über den Rückempfang.

A. W.

Berlin 13. April 1867.

## Die Yogayâtrâ des Varâhamihira.

Varâhamihira hat bekanntlich mehrere Werke astronomischen und astrologischen Inhalts verfaßt. Sein einziges rein astronomisches Werk, ein Gaṇita oder Karaṇa<sup>1)</sup>, Namens Pañcasiddhântikâ scheint verloren gegangen zu sein. Seine astrologischen Werke sind das Jâtaka, das Vivâhapataḥ, die Yâtrâ und die Saṃhitâ, und zwar in zwiefacher Form, nämlich ein großes und ein kleines Jâtaka, ein großes und ein kleines Vivâhapataḥ, u. s. w. Unter diesen sind bis jetzt herausgegeben das Bṛihaj-Jâtaka, auch unter dem Namen Horâçâstra bekannt, und die Bṛihat-Saṃhitâ, wie auch zwei Adhyâya aus dem Laghu- oder Svalpa-Jâtaka. Hier wird die Yâtrâ in Text und Uebersetzung mitgetheilt.

In der Yâtrâ oder Yâtrikam genannten Schriftgattung werden alle Vorbedeutungen behandelt, welche ein in den Krieg ziehender Fürst zu beachten hat. Daher der Name Yâtrâ, welcher Marsch, Aufmarsch, bedeutet; das abgeleitete Yâtrikam erklärt sich daraus von selbst.

Die hier veröffentlichte Yâtrâ des Varâhamihira wird in den Handschriften Yoga-yâtrâ benannt, und so dürfte es wol immer heißen, wenn man eine bestimmte Yâtrâ, diejenige unseres Autors, im Auge hat, wiewohl er selbst immer einfach von seiner eignen „Yâtrâ“ spricht. Natürlich, da das Wort auch ein Appellativ ist. Wo der Commentator Utpala das Buch citirt, sagt er bald Yâtrâ, bald Yoga-yâtrâ.

<sup>1)</sup> Gaṇita und Karaṇa sind Synonyma, und bedeuten „Berechnung.“ Ueber die specielle Bedeutung von Karaṇa, in Gegensatz zu Siddhânta, s. Preface zu Bṛih. Saṃhitâ. S. 24.

Was nun den ersten Theil des Namens, *yoga*, betrifft, so kann ich, da mir jede Andeutung fehlt, nicht mit Bestimmtheit die Bedeutung angeben. Entweder ist mit *Yogayâtrâ* gemeint der Marsch zu rechter Zeit, etwa *auspicato iter*, oder man hat *yoga* als Constellation zu fassen. Im letzteren Fall wäre *Yoga-yâtrâ* ein elliptischer Titel, wie manche Dramen einen solchen haben, z. B. *Vikramorvaçî*, *Mudrârâkshasa*, und dem Sinne nach soviel als ein „in Folge (günstiger) Constellationen unternommener Marsch.“ Ob ein Fürst ausziehen soll oder nicht, hängt freilich nicht bloß von den Constellationen ab; es sind gar manche andre Vorbedeutungen in Betracht zu ziehen, doch bilden die Constellationen ein sehr wichtiges Moment, so daß es allerdings möglich wäre, daß der Verfasser in dieser Verbindung bestimmt die Bedeutung Constellation im Auge hatte. Die Entscheidung wäre leicht, wenn der Gesamttitel in Schriften aus älterer Periode aufzufinden wäre. Denn vor der Bekanntschaft der Inder mit der griechischen Astrologie, ist von eigentlichen Constellationen gar keine Rede: man kannte *Grahayuddha*, *Grahasamâgama*, u. s. w., und man gebrauchte auch das Wort *Yoga* im Sinne von *Conjunction*, aber mit eigentlichen Constellationen operirte man nicht. Möchte aber es sich herausstellen, daß *Yogayâtrâ* ein alter Titel sein könne, so könnten wir denselben nur im ersteren Sinne auffassen. Bis auf Weiteres möchte ich dieser ersteren Auffassung den Vorzug geben.

Eine andere Frage ist, ob die uns vorliegende *Yogayâtrâ* das größere oder das kürzere Werk dieses Namens sei; doch will ich die Beantwortung dieser und anderer auf das Buch bezüglicher Fragen versparen, bis Text und Uebersetzung vollständig dem Leser hier vorgeführt worden.

Nur Einzelnes noch vorher über die von mir benutzte Handschrift. Dieselbe ist eine Abschrift aus einem Benares-Ms., und enthält erstens den Text sammt dem Commentar des Bhaṭṭa Utpala; zweitens sind in meiner Abschrift am Rande die Lesarten aus einem anderen, nur den Text enthaltenden Ms. verzeichnet worden. Meine Copie, so wie ihr Vorbild, hat den Text, je in zwei oder drei Zeilen, mit größeren Buchstaben in der Mitte der Blätter geschrieben, während oben und unten in kleineren Buchstaben der Commentar zu lesen ist, ganz auf die Weise der neueren indischen Mss. und der in Bombay erschienenen Ausgaben des Mahâbhârata, Bṛihaj-jâtaka, u. a. Es ist jedoch aus manchen Stellen ganz deutlich zu sehen, daß diese Vertheilung von Text und Commentar in den älteren Mss. der Yoga-yâtrâ nicht zu finden war, sondern daß darin, ganz wie in allen mir bekannten Mss. der Bṛihat-Saṃhitâ sammt Commentar, Text und Erklärung hinter einander fortliefen. Als man nun jene neue Einrichtung, resp. Raum-Vertheilung, traf, hat man sich nicht immer die Mühe gegeben, den Text genau dem Commentare zu entnehmen, resp. dafür zu sorgen, daß der in der Mitte stehende, in größeren Buchstaben geschriebene Text genau der des Commentars war. Es war bequemer einen bloßen Text abzuschreiben, resp. abschreiben zu lassen; das konnte der Schreiber in Einem fort thun. So kommt es, daß hie und da der Text ganz abweicht von dem Commentar. Man kann somit gewissermaßen den von mir gegebenen Text, als aus drei Mss. geflossen, betrachten. In den Varianten habe ich die Lesarten des Textes in der Mitte der Blätter und des Textes, welchen Utpala vor sich hatte, A genannt, wo dieselben übereinstimmen. Sonst heißt es „A im Texte“ oder „der Com-



mentar.“ Die Lesarten aus dem oben erwähnten, den bloßen Text enthaltenden Ms., welche am Rande meiner Copie verzeichnet sind, nenne ich B.

Im Ganzen ist der Textzustand der Yoga-Yâtrâ bedeutend besser als derjenige der Brihat-Samhitâ.

atha Yogayâtrâ-prârambhah.

yaç cakshur jagataḥ sahasrakaravad dhâmnâṃ ca dhâmâ  
'rkavan mokshadvâram apâvṛitam ca ravivad dhvântânta-  
kṛit sūryavat | âtmâ sarvaçarîṇâṃ savitṛivat tigmançu-  
vat kâlakṛit sâdhvîṃ naḥ sa giram karotu savitâ yo  
'nyair atulyopamah || 1 ||

vakshyâmi bhûpam adbikṛitya guṇopapannam  
vijnâtajanmasamayam pravibhaktabhâgyam |  
ajnâtasûtim athavâ viditaishyabhâgyam  
sâmunrayâtrikanimittaçataih prithûktaih || 2 ||

karmâ 'nyajanmani kṛitam sad asac ca daivam  
tat kevalam bhavati janmani satkulâdye |  
bâlyât param vinayasaushṭhavapâtratâ 'pi  
pum-daivajâ kṛishivad ity ata udyameta || 3 ||

sâmantakâlavasudhodyamamantrabhṛityair  
daivena ceti kṛishivan nṛipateḥ phalâptih |  
syâc chidram ekam api cet tata eva sarvam  
nâçam prayâti hi dṛiteç caranâd ivâ 'mbhah || 4 ||

grahârkatithyudgamarâçihorâ-  
dreshkânabhâgâdyanukûlamâtram |  
bhaved yiyâsor yadi siddhihetuh  
svayam bhaved daivavid eva râjâ || 5 ||

mantrâbhisbekamanibandhanaçântikarma-  
homopavâsasurayâgajapâdinâtram |

v. 2. B hat: janmasamayam st. sûtim athavâ. — B. prithak taiḥ

syât siddhibetur atha ced vijigîshato 'rîn  
kasmât tadâ narapatir na bhavet purodhâh || 6 ||

buddhvâ 'rthaçâstrâny api mantrino 'pi  
kuryuh prañâmaṃ na nareçvarânâṃ |  
yady âbhijâtyadvipavâjipatti-  
koçâdyapeksâ na bhavet pradhânâ || 7 ||

svadeçe samtushtaḥ karituragakoçe sati na yo  
bhaved yâyî so 'nyaiḥ kṛitaparibhavo yâti vilayam |  
svacakreṇaivâ 'sau kshapitadhanarâshtro bhavati vâ  
gato 'nyân âdatte sunayacarito nîtividhurân || 8 ||

ripoh kṛitvâ 'vajnâṃ jitam iti viditvâ madabalân  
na yatno hâtavyaḥ çikḥivishasamo 'lpo 'pi hi ripuh |  
pramatto 'dreḥ kuñjâd ayutabalabhâgair api narair  
hato baddhaḥ stambhe kashati madalekhâṃ dvipapatih || 9 ||

vapraprâkârayantrapraharanaparikhâtoyadhânyendha-  
nâdhyam durgam kṛitvâ 'tmagulmadvipaturagabhishak-  
chilpiviprâbhyupetam | lubdhatrastâbhimâniprakupitaku-  
bbṛitâjnâtaçîlair vihinam kṛitvâ çûrâptasamstham para-  
vishayam iyâc chuddhapârshnir narendrah || 10 ||

buddhvâ çaktim svaparabalayoḥ sâmbhedapradânaiḥ  
kṛitvopâyair gamanasamaropâyasamsarpanaiç ca |  
sâmnâ sâdhûn dhanavirahitân arthalubdbhânç ca dâñair  
bhedyân bhedais tribhir api na ye sâdhayet tânç ca  
daṇḍaiḥ || 11 ||

sâmnô jîvaḥ sabhṛigutanayo daṇḍanâthau kujârkau  
dânasyenduḥ çikḥiyamabudhâḥ sâsurâ bhedanâtbâḥ |  
vîryopetair upacayakarair lagnagaiḥ kendragair vâ  
tattat siddhim vrajati tadabâhsv ançake vâpi teshâm || 12 ||

v. 7. B pramâṇam st. prañâmaṃ. — Beide \*jâtyam. — B prajânâm st. pradhânâ. — v. 11. A schreibt im Commentar (nicht im Texte) vyasanam und vasanam für gamana\*, und erklärt es mit purarodha, d. h. „Belagerung“ oder „Belagerer“. Ich entsinne mich keines derartigen Wortes. — v. 12. Alle ahaḥ svânçake.

shâdgunye samdhir âdau paripañaracito vigrâho 'syâ-  
pakâro naitau ced âsanam tat parapuragamanam sarva-  
sainyena yânam | sainyenâ 'rdbenâ 'bhiyuñkte parapuram  
api yat tad dvidhâyânam uktam samçlesho 'nyatra yah  
syât sa khalu nigaditah samçrayo 'nyo gunânâm || 13 ||

madhyâhne 'rkas tubinakirâṇo nityam âkrandasamjñah  
paurah pûrve bhavati dinakṛid yâyisamjño 'ntyasamsthah |  
jîvah sauras tubinakirâṇasyâtmajaç ceti paurâh  
ketur yâyî sabhṛigujakujah simhikânandanaç ca || 14 ||

yânam-yâyibhir âsanam çubhakarair vîryânvitair nâgarair  
dvaidhîbhâvam iyâd yadâ çubhakarâh paurâh sayâyigrâhah |  
saumyaih samdhir asadgrahaiç ca balibhir yuddhe 'nukûlair  
jayah sarvair apy açubhapradair narapatim daivânvitam  
samçrayet || 15 ||

koço hi râjyatarumûlam ato 'sya çâkhâh  
pakshî vipaksha iva kim vidhanah karoti |  
annâd ivendriyagaṇo vasutas tathâ 'nnam  
tatprâptirakshanavivṛiddbishu yatnavân syât || 16 ||

nîcâcirâdhyanṛpavallabhataskarebhyo  
ràshṭram nṛipeṇa parirakshyam ato 'sya koçah |  
kâle karapraṇayanam ca yathocitânâm  
tam nârthayed bhavati yena janâpavâdah || 17 ||

yâtrâ nṛipasya çaradishtaphalâ madhau ca  
chidre ripor na niyamo 'tra ca kecid âhuh |  
chidre 'py arer bhavati daivayutasya siddhih  
sâmânyam âmisham idam pratibhûmipânâm || 18 ||

çâtror vadhâya sacivam çubhadaivayuktam  
âjnâpayen nṛipatir âtmani daivahine |

v. 15. Beide grabair st. pradair, doch im Commentar hat A die von mir aufgenommene Lesart; grabair ist nichts anderes als ein verlesenes pradair. — v. 16. A, im Texte, und B râjata. — v. 17. Die Mss. tan.

jahyān na cārtham api daivaparo 'pi bhūtvā  
dṛisṭe dvipe dvipapadānusṛitīḥ kimartham || 19 ||

kālo 'bhyupaiti sakṛid eva naram kathamcit  
prāpnoti tam na sa punaḥ khalu kālakāṅkshī |  
kālena gocaragatān anapekshya bhakshyān  
mandakramo 'py ajagaraḥ samupaiti siddhim || 20 ||

durgasthitam phalam apakvam analpayatnam  
saṁsiddham apy upakaroti guṇam na puṁsām |  
sādhiāraṇam svapatitam ca bhaved yato 'taḥ  
kāle 'bhiyuktapatitam rasavat sukhāya || 21 ||

iti yogayātrāyām daivapurushādhikārah  
prathamo 'dhyāyah.

raktāsītādyā hi yathā 'mbarasya  
varṇāḥ sitasyaiva bhavanti samyak |  
vilagnatithyādiguṇās tathaiva  
viçuddhadoshasya bhavanti yātuḥ || 1 ||

madyāṅganāvāditanṛityagītāny  
akshā vṛithātyā mṛigayā dyunidrā |  
parokshanindeti ca kāmajāni  
daçaiva vidyād vyasanāni puṁsām || 2 ||

vākpārushyam daṇḍapārushyam īrshyā  
droho 'sūyā paicunam sāhasam ca |  
arthasyoktam dūshanam cā 'sṭasamkhyah  
krodhodbhūto varga esha pradishṭah || 3 ||

mahad idam anayānām āspadam madyam āhus  
tanudhanamatisattvaçreyasām karshanāya |

v. 20. Die Mss. tan na, an sich richtig.

II. v. 1. Beide di für hi. — v. 2. B. gitanṛityāny. — v. 3. A im Texte krodho st. droho; da die betreffende Erklärung im Comm. fehlt, beweist die Lesart nichts; offenbar ist es ein verlesenes droho; B hat drohā. — A kāmajāni st. sāhasam ca; auch hier fehlt der Comm.; jedenfalls ist kāmajāni bloßer Schreibfehler. — v. 4. B caiva.

samupahatamatih saṁs tatpradhānendriyatvād  
gaṇayati na hi bhakshyābhakshyam anyāni caivam || 4 ||

patnīyaty api mātaram madavaçāt patnīm ca mātṛiṣau  
çvabhṛīyaty api mandiram çlathaçilam kûpam ca gehīyati  
svalpam vāry udadhīyatīçvaram apām mohāt sthaliyaty api  
mitrīyaty api pāṛthivam kim aparam kuryān na yan mad-  
yapaḥ || 5 ||

bhūyo 'pi dīvyati jito jayalipsayaiva  
prāpuoti tac ca saviçeshataram kadācit |  
kritvā 'priyāni madataḥ paritapya cānte  
bhūyaḥ pibet kim api doshaviçeshakāṅkshī || 6 ||

abhyāgamotsavabhishagvacanopadeçaiḥ  
kāmam pibed amatilopakṛid āprakāmam |  
dyūtam vinendriyasukhāni hitāni yuktyā  
çūnyam hi jīvitaphalam viṣhayair vinā kim || 7 ||

çaucâcâravivarjitaḥ çava iva tyaktaḥ suhrīdbāndhavair  
niḥçaṅko nirapatrapo gataghṛiṇaḥ kṛicchrād avāptāçanaḥ  
bandhur nāsyā nibandhanam na çapatho lokadvayam nekshate  
mâyāvī kulapānçanaç ca kitavo doshārṇavo niḥsukhaḥ || 8 ||

daivajnamantrisuhrīdāptavacānsi rājā  
yo nā "driyet svamaticeshtitadushtabuddhiḥ |  
sannāyakena rabito 'ndha ivā 'cireṇa  
hāsyatvam eti patito viṣhaye ripūṇām || 9 ||

medhāvī matimān adīnavacano dakshaḥ kṣhamāvān rijur  
dharmātmā tv anasūyako laghukarah śhāḍguṇyavic chak-  
timān | utsāhī pararandhravit kṛitadrītir vṛiddhikṣhaya-  
sthānavit çūro na vyasanī smaraty upakṛitam vṛiddho-  
pasevī ca yaḥ || 10 ||

v. 7. Die Mss. aprakāmam. — A im Comm. çūnyasya(?). — v. 8.  
A und B nādri° für nādri°. — B° yeta ma°. — Im Comm. hṛiṣṭa al-  
mögliche Lesart für dushta. — B nripatir für patito. — v. 10. B ky  
für tv. — B laghutarah.

parīkshya-kârī na vikatthanaç ca  
 dṛiḍhapratijno 'tidṛiḍhaprahârī |  
 jitendriyaḥ syâj jītakopalobha-  
 nidrâlasasthânaparigrahaç ca || 11 ||

tyâgī vinītaḥ priyadarçanaç ca  
 vyapetamohaḥ pratipattiyuktaḥ |  
 deçasya kâlasya ca bhâgavid yaḥ  
 svayaṃ ca yaḥ syâd vyavahâradarçī || 12 ||

çabdâarthavin nyâyapaṭuḥ pragalbhaḥ  
 saṃgrâmavidyâkuçalo 'bhijâtaḥ |  
 smitâbhibhâshī mitacitravaktâ  
 daivânvito yaç ca sa dhâma lakshmyâḥ || 13 ||

guṇaiḥ samastair api samprayuktâ  
 kanyeva yâtrâ viguṇâya dattâ |  
 karoty akīrtiṃ sukhavittabhīnām  
 pâtrântarajñânajadasya dâtuḥ || 14 ||

guṇânvitasyaiva guṇân karoti  
 yâtrâ çubharkshagrahalagnayogât |  
 vyarthâ sadoshasya guṇânvitâ 'pi  
 vīneva çabdâçrayavarjitasya || 15 ||

yâtrâ viçuddhâ 'pi samam pravṛittâ  
 pâtrânurûpâni phalâni dhatte |  
 jagaty udīrṇâ 'pi hi kauçikasya  
 bhâ bhânavī naiva tamaḥ pramârshtī || 16 ||

vicintya kâryâni niçâvasâne  
 dvishatsubrīnmaṇḍalasaṃçritânām |  
 balâarthadeçeshu ca yojitânām  
 samâçritânām ca kṛitâkṛitâni || 17 ||

anâçritaḥ khyâtaguṇo 'paro 'pi  
 çūro 'thavâ sâdhujanah praçastaḥ |

sampûjanîyo janasaṃgrahârtham  
mameti deçopagato vicintya || 18 ||

savenuvîṇâpanavasvanena  
gîtena pûrvam vyapanîtanidrah |  
çayyâm tyajet tûryaravâvasâne  
çriṇvan giro maṅgalapâṭhakânâm || 19 ||

ajnâtapûrvâni na dantakâsṭhâny  
adyân na pattraic ca samanvitâni |  
na yugmaparvâni na pâṭitâni  
na cordhvaçushkâni vinâ tvacâ ca || 20 ||

udañmukhaḥ prâṇmukhasamsthito vâ  
rijv avraṇam tac ca vitastimâtram |  
adyân narendro vinigrihya vâcam  
prakshâlya jahyâc ca çucau pradeçe || 21 ||

abhimukhapatitam praçântadikstham  
çubham atiçobhanam ûrdhvasamsthitam yat |  
açubhakaram ato 'nyathâ pradiṣṭam  
sthitapatitam ca karoti mṛiṣṭam annam || 22 ||

praṇanya devân svagurûṇç ca pûrvam  
dattvâ ca gâṃ vatsayutâm dvijâya |  
dṛiṣṭvâ mukham sarpishi darpane vâ  
nakshatram âdau çriṇuyât tithim ca || 23 ||

çrutvâ tithim bham grahavâsaram ca  
prâpnoti dharmârthayaçânsi saukhyam |  
ârogyam âyur vijayam sutânç ca  
duḥsvapnaghâtam priyatâm ca loka || 24 ||

dûrvebhadânânjanatîrthatoya-  
mṛidrocanâsarshapapushpagandhân |

v 20. A im Texte tvacaiva, doch ergiebt sich dies im Comm.  
als Schreibfehler. — v. 21. B °nayasya vâyam; vielleicht ist °ni-  
yamyâ vâcam gemeint, oder vâyum. — v. 23. A devân kha°, B devân  
(sic) çva°. — v. 24. A bhagra°, B ca gra°.

sitāmbaroshñishasuvarṇaratnāny  
 āsevyā kuryād bhishajām vacāñsi || 25 ||  
 smitaprasannaprathamābbhibhāshitaiḥ  
 prasādadṛṣṭyā karasamparigrahaiḥ |  
 yathānurūpam hṛidayāny api dvishām  
 prasādayan dharmasabhām samāçrayet || 26 ||

vinītaवेशâbharanaç ca dakṣiṇam  
 karam samudyamya vicakṣhaṇānvitah |  
 sukhopavisṭhaḥ sthita eva vā nṛipaḥ  
 samārimitro vyavahâradarçane || 27 ||

kṣhamānvito 'smṛti vicintyam etad  
 daṇḍyeshu daṇḍakṣhamanam na dharmah |  
 daṇḍaprabhâvo hi sa durjanasya  
 haste na yaj jīvati sādhuvargaḥ || 28 ||

sutarām abhivardhate 'bbhimāno  
 nīcānām kṣhamayā 'nviteshu yasmāt |  
 ata ugratareṇa te nivartyā  
 yenā 'nye 'pi khalās tathā na bhūyah || 29 ||

yasmin grīhīte sadṛiçâparādho  
 mahājanas trāsam upaiti tasmin |  
 daṇḍo nipātyo manujeçvareṇa  
 kālāntare 'nyad vyapadiçya kâryam || 30 ||

dvirada iva madena viprayukto  
 viśharahito bhujago vyasiç ca koçah |  
 paribhavam upayāti nā 'parādhe  
 yadi manujādhipatiḥ karoti daṇḍam || 31 ||

ekasya tulyodarapānīpādā  
 daṇḍasya bhītāḥ praṇamanti martyāḥ |

v. 26. A im Texte prayatābhi°, doch erhellt aus dem Comm. daß er prathamābhi° vor sich hatte. — A im Texte (nicht im Comm.), hṛidayāni vi. — v. 28. B yo jīv°.



atyugradanḍād api codvijante

danḍo 'parâdhapratimāḥ çivâya || 32 ||

dushtasya danḍaḥ sujanasya pûjâ

nyâyena koçasya ca sampravṛiddhiḥ |

apakshapâto 'rthishu râshṭrarakshâ

pañcaiva yajnâḥ kathitâ nṛipânām || 33 ||

çrântaḥ ca tasmin viniyujya sâdhûn

samgrâmavidyâdivibhaktakâlah |

sarvâṇi kâryâṇi yathâkramena

kuryân nṛipaḥ pratyaham. âtmavânç ca || 34 ||

râjnaḥ kâryam pañcame pañcame 'bhi

kshaurarkshe vâ çmaçru tasyodaye vâ |

tyaktvâ târâḥ saptapañcatripûrvâ

yâtrâkâle naiva kuryân na yuddhe || 35 ||

âcârasthaḥ sâgarântam dharitrîm

bhuñkte dîrgham kâlam utkbâtaçatruḥ |

yatrâ 'câras tatra dharmasya vṛiddhir

dharmâd bhogân dehabhede 'pi bhuñkte || 36 ||

iti yogayâtrâyâm âcârâdhyâyo dvitīyah.

abhihitaguṇasamyutena râjnâ

kathitaguṇâtyayasamsthito 'bhiyojyah |

upahatam upalabhya câsya deçam

balam athavâ nirupadruto 'bhiyuñjyât || 1 ||

pracuramaçakayûkam makshikâdançapûrṇam

balam ajaladvṛiṣṭyâ pañcupâtâhatam ca |

piçitarudhiradhânyaprâṇivṛiṣṭyâhatam ca

karituragamauusbyâ yatra ca dhyânadînâḥ || 2 ||

v. 35. A im Texte râjnâ. — A im Texte târâḥ. — B pañca-  
saptatri°. — B kâryam ca yu°. — v. 36. B bhodena. bhu°. —

III. v. 1. A im Texte, nicht aber im Comm. nirupadravo. — v.  
2. B vâ kari°. — B. dhyânahînâḥ.

çabdâyante muhur api çivâ gardabhadhvânatulyam  
tyaktasnehâḥ parijanasubṛidvâhanopaskaresu |  
kasṭam ko naḥ çaranam iti vâ vâdino yasya sainye  
vidvisṭâ vâ pravarapurushâḥ so 'bhiyojyo nṛipeṇa || 3 ||

nidrâlasyaâvanatavadanâḥ ketanasvapnaçilâ  
bhrasṭâcârâ malinaparushachâyayâ "krântadehâḥ |  
dîrghaçvâsâḥ sajalanayanâḥ çokalobbhâbhibhûṭâḥ  
sainye yasya dvijagurusubṛiddveshiṇaḥ caiva yodhâḥ || 4 ||

akâraṇaprodgataromakûpâ  
jaye nirâçâḥ prakṛiter apetâḥ |  
amaṅgalâcesṭitajâṭahâsâḥ  
sainye narâ yasya sa câ 'bhiyojyaḥ || 5 ||

kapotakolûkamadhûni yasya  
samâçrayante dhvajacâmarâṇi |  
chattrâyudhâdyâni ca so 'bhiyojyo  
yasyâ 'thavâ 'nâhatatûryaçabdâḥ || 6 ||

pratîpagatvam saritâm mishaḥ ca  
çosho 'thavâ 'çoshyajalâçayânâm |  
avârideçe salilapravṛittir  
avaikṛite câpsu tarec chilâ vâ || 7 ||

bhaṅgapâṭacalanâny animittam  
rodanâni ca surapratimânâm |  
agnirûpam analena vinâ vâ  
niçcalâni ca yadâ pracalanti || 8 ||

prasûtivaikṛityam akâlapushpâny  
âraṇyasattvasya purapraveçâḥ |  
pradoshakâle kṛikavâkuçabdâ  
himâgame câ 'nyabhṛitapralâpâḥ || 9 ||

v. 3. B° s te 'bhiyojyâ. — v. 4. B kecanasva°. — A. purushachâ°. —  
v. 5. A schreibt °jâmahâsâḥ; es ist wohl °japra° damit gemeint;  
leider fehlt der Comm. bis v. 12 gänzlich. — v. 7. A sarimishoç ca,  
und sec. manu sarito mithaḥ ca; B saritâm mithaḥ ca; meine Lesart  
ist nur Conjectur. — v. 9. B °çabdo.

dîrgham dînam samhatâḥ sârameyâḥ  
 kroçanty uccair nityam evâ 'nṛitau ca |  
 hanyur yoshâ yoshito nirghṛinâç ca  
 çvetâḥ kâko naktam indrâyudham ca || 10 |

tilâ vitailâ yadivâ 'rdbatailâḥ  
 sasyasya vṛiddhir yadivâ 'tiriktâ |  
 annasya vairasyam asṛik tarûnâm  
 çushkapraroho virujâm pranâçâḥ || 11 ||

vihâya sarpâkhubidâlamatsyân  
 svajâtimânsâny upabhuñjate vâ |  
 vrajanti vâ maithunam anyajâtyâm  
 dîptâç ca nityam vihagâ mṛigâç ca || 12 ||

bhaṅgaḥ pâtas toranendradhvajânâm  
 çitoshnânâm vyatyayo bhûvidâraḥ |  
 nimnoccânâm tuṅgatâ nimnatâ vâ  
 châyâ vâ 'rkasyâ "bhimukhyena yâtâ || 13 |

tryahâtiriktaḥ pavano 'ticanḍo  
 gandharvasamjnasya bhavet purasya |  
 vyaktir bhavec câ 'hani târakânâm  
 naktam ca târâgaṇasampranâçâḥ || 14 ||

prâsâdaveçmavasudhâçaragulmanimeshv  
 âvâsakâ balibhujâm anapatyatâ vâ |  
 ekâtmajatvam athavâ bhuvi maṇḍalâni  
 kurvanti cakrakam ivopari vâ bhramantaḥ || 15 ||

ulkâ 'bhigâtena tamo 'tidîptyâ  
 vakrâtivakreṇa suto dharitryâḥ !

v. 10. A yeshâm yo°. — v. 12. Die Mss. bidâ°. — v. 13. A ca châ°. — v. 14. A im Texte °samjnaç ca purapraveçâḥ; das kann aber die L. des Comm. nicht gewesen sein; wahrscheinlich las er wie B; möglicherweise hatte das Original A °samjnaç ca puraprakâçâḥ. — v. 15. B cakram iva copari vâ. — A im Texte, (nur Schreibfehler), bhramanti.

ketur gatisparçanadhûpanena

cârena pîdâm kurute 'rkaputrah || 16 ||

tribhis tribhir bhair atha kṛittikâdyair  
nishpîditair bhûpatayo 'bhiyojyâh |

pâncâlanâtho magadhâdhipaç ca  
kaliṅgarâd ujjayinîpatiç ca || 17 ||

ânartarât saindhavabhârahurau  
madreçvaro 'nyaç ca kulindanâthah |  
ete hi kûrmâṅgasamâçritânâm  
viçeshapîdâm upayânti bhûpâh || 18 ||

aṅgeshu sûryo yavaneshu candro  
bhaumo hy avantyâm magadheshu saumyah |  
sindhau gurur bhojakâteshu çukrah  
saurah surâshtre vishaye babhûva || 19 ||

mlecheshu ketuç ca tamah kaliṅge  
jâto yato 'tah paripîditâs te |  
svajanmadeçân paripîdayanti  
te 'to 'bhiyojyâh kshitipena deçâh || 20 ||

sampûjyante bhairavoccânurâvai  
raktair mânsais tâlajaṅghâdayo vâ |  
driçyante vâ yâtudbânâh prabhûtâ  
bhrashtaçrîkah so 'pi deço 'bhiyojyah || 21 ||

deçabhraṅço yair nimittaiḥ pradiṣṭas  
tâs-tâ vârttâ vakti loko viçañkah |  
tyaktvâ deçam yânti yam bhikshukâ vâ  
gamyo deçah so 'py asâdhupravṛittah || 22 ||

v. 18. B ananta°. — B hu° für hau°. — Beide °ro, falsch für °rau. — B kulûtanâthah. — Beide 17 st. 18, u. s. w. — v. 19. B saurîh. — B tato, A im Texte te(')te, doch ergiebt sich dies als Schreibfehler für te 'to. — v. 21. B bhairavaiç cânu°. Beide tâlajaṅgh°. — v. 22. B tâns tân bhâvân vakti. — A bhaikshukâ. —

rogâbbibhûtaṃ viśhadûṣhitaṃ vâ  
yathâ vinâçâbhimukhaṃ çaritraṃ |  
vaidyaḥ prayogaḥ sudṛidhaṃ karoti  
râṣṭraṃ tathâ çântibhir agra janmâ || 23 ||

iti yogayâtrâyâṃ abhiyojyâdhyâyas tṛtīyaḥ

## Capitel I.

### Schicksal und Männerkraft.

1. Er, der als der Tausendstrahlige (Sahasrakara) das Licht(1) der Welt ist, als der Glänzende (Arka) der Aufbewahrungsort der Lichter, der als Ravi(2) die geöffnete Thüre der Erlösung ist, der als Sonne (Sûrya) die Finsterniß verscheucht, der als Lebenerwecker (Savitṛi) die Seele aller sterblichen Wesen ist, der als Wärmestrahler (Tigmânçu) die Zeit regelt, er, der Sonnengott (Savitṛi), mit dem außer ihm selbst sich nichts Anderes vergleichen läßt(3), er verleihe unseren Worten Vortrefflichkeit.

2. Ich will sprechen zu Nutzen eines günstig ausgestatteten(4) Fürsten, dessen Nativität erforscht ist und dessen zukünftige Schicksale durch das Horoskop festgestellt sind, oder auch, falls seine Nativität nicht bekannt ist, dessen zukünftige Schicksale durch gar viele ausführlich besprochene Vorzeichen aus der Chiromantie und dem Yâtrika(5) erkannt sind.

3. Die guten und bösen Thaten in einer früheren Geburt, die sind es, was man Schicksal heißt, und dieses zeigt sich darin, daß Einer in einer vornehmen Familie, u. s. w., geboren wird. Von der Kindheit an aber, hängt

B in der Unterschrift abhiyoga°.

es zugleich vom Menschen selbst und vom Schicksal ab, ob er eine wohlgebildete und tüchtige Person wird; etwa wie es, z. B., beim Ackerbau geht. Deshalb sei man strebsam (6).

4. Gleichwie man im Ackerbau die Früchte erlangt vermittelt hülfreicher Nachbarn (sāmanta), der Zeit, des Bodens, der Anstrengung, der Sprüche gegen böse Einflüsse (mantra), der Tagelöhner und der vom Menschen unabhängigen Umstände (daivam), so erlangt auch der Fürst seine Früchte vermittelt seiner Vasallen (sāmanta) (7), der Zeit, des Bodens, seiner Anstrengung, seiner Berathschlagungen (mantra), seiner Diener und des Schicksals (daivam). Wenn auch nur Eines davon fehlerhaft ist, so geht Alles zu Grunde, wie das Wasser aus dem Fuß einer Thierhaut.

5. Doch (wird man sagen), wenn bloß der günstige Stand der Planeten, der Mondhäuser, der Daten, der aufgehenden Sternbilder, der Sternbildshälften, der Drittel und weiteren Untertheile, die Ursache ist, daß Einer, der in den Krieg ziehen will, sein Ziel erreicht, so sollte der Astrolog selber, und nur er, König werden.

6. Und ferner (wird man sagen), wenn bloß Zaubersprüche, Weihung, das Anlegen von Edelsteinen als Amulette, sühnende Handlungen, Feueropfer, Fasten, Götterverehrung, Gebete, u. s. w., die Ursache sind, daß Einer, der die Feinde zu besiegen wünscht, seinen Zweck erreicht, warum sollte dann der Priester nicht König werden?

7. (Allerdings), wenn die Rücksicht auf die hohe Geburt, auf die Elephanten, auf die Pferde und Fußknechte, auf die Schatzkammer u. s. w., nicht die Hauptsache wäre, so würden sogar die Minister, auch wenn sie die

Werke über Politik studirt haben, den Königen keine Verehrung zollen.

8. Ein König, der ohne Mangel zu haben an Elephanten, Pferden und Geld, nicht in den Krieg zieht, der geräth bei Anderen in Verachtung und versinkt in ein Nichts, oder verliert Gut und Land durch seine eigenen Unterthanen. Dagegen wenn er klug und tapfer auszieht, bringt er Andere, welche nicht zu regieren verstehen, unter seine Gewalt.

9. Man soll nie, aus Uebermuth den Feind geringschätzend, denken, daß die Sache schon gewonnen ist, und Anstrengung unterlassen. Denn selbst ein kleiner Feind ist dem Feuer und dem Gifte ähnlich. Der königliche Elephant aus dem Gebüsch des Gebirges, der, weil er sorglos war, gefangen worden von Menschen, wiewohl diese persönlich nur den zehntausendsten Theil seiner Kraft haben, wird an den Pfahl gebunden und reibt da den durch seinen Brunstsafft gebildeten Streifen.

10. Erst lege der Fürst eine Festung an mit Wällen, Ringmauern, Maschinen, Waffen, Gräben, Trinkwasser. Korn und Brennstoff reichlich versehen, wo eine Leibwache. Elephanten, Pferde, Aerzte, Handwerker und Priester Aufenthalt finden. Nachdem er Habsüchtige, Feige, Eingebildete, Hitzköpfe, Leute welche schmähhichen Erwerb treiben und unbekannt von Charakter sind, darausentfernt und eine Besatzung von tapferen und zuverlässigen Leuten zurückgelassen hat, soll er in Feindes Land ziehen, wofür er Sorge getragen, daß er hinter seinem Rücken (8) nichts zu befürchten habe.

11. Nachdem er seine eigene und des Feindes Macht mit Anwendung der politischen Mittel von Allianz, Ent-

g, Bestechung, und von Invasion(9), Kriegslisten überfallen, erprobt hat, gewinne er die Guten durch , die Geldesbedürftigen und Habsüchtigen durch Anke, die von ihrem Verbündeten abtrünnig gemacht werden können, durch Entzweiung, die durch alle diese nicht zu gewinnen sind, durch Kriegsgewalt.

Die Planeten Jupiter und Venus sind Herren der , Mars und die Sonne der Kriegsgewalt, der Mond Bestechung, Ketu(10), Saturn, Mercur und Rāhu der Anführung. Wenn diese in den Häusern der Zunahme (1ten, 6ten, 10ten und 11ten Hause) stehen, am Hofe aufkommen, oder in den kendra (d. i. dem 1sten, 4ten und 10ten Hause) stehen, gelingt was man unternimmt, oder auch an den von diesen beherrschten Tagen bei den unter ihnen stehenden Theilen(11).

. In der sechstheiligen auswärtigen Politik ist Bündnis durch einen Pact zu Stande gebrachte; Krieg das Verwerfen dieses Mittels. Wo keins von beiden statthat, so heißt das: ruhig-daheim-bleiben. Der Aufzug des ganzen Heere gegen des Feindes Hauptstadt heißt der Anmarsch. Wenn man mit der Hälfte der Armee die Hauptstadt des Feindes angreift, so heißt das Vertheilung der Streitkräfte. Wo man an einen Andern sich anlehnt, da heißt dies, das letzte politische Mittel, das Bündniß(12).

. Die Sonne heißt am Mittag, der Mond allezeit (13), doch Morgens ist die Sonne daheimbleibend, nachmittags ausziehend. Jupiter, Saturn und Mercur Daheimbleibende; Ketu, Venus, Mars und Rāhu Ausziehende.

. Der König ziehe aus, wenn die Ausziehenden



mächtig sind und günstig stehen; er bleibe zu Hause, wenn die Daheimbleibenden ebenso sind; er vertheile seine Streitkräfte, wenn sowohl die Daheimbleibenden als die Ausziehenden, günstig stehen. Wenn die guten Planeten<sup>(14)</sup> mächtig sind und zugleich günstig stehen, schliesse er ein Bündniß; wenn die bösen, erlangt er den Sieg im Kampfe; wenn Alle ungünstig stehen, suche er den Schutz eines vom Schicksal begünstigten Fürsten.

16. Ohne Zweifel ist der Schatz die Wurzel des Verwaltungs-Baumes; daraus kommen dessen Verzweigungen. Was kann Einer ohne Geld, gleichsam ein Vogel ohne Flügel, ausrichten? Wie die Organe von Nahrung abhängig sind, so hängt Nahrung von Geld ab. Deshalb strebe man dasselbe zu bekommen, zu bewahren und zu vermehren.

17. Der Herrscher muß sein Reich schützen gegen niedrige Leute, Parvenues, Günstlinge und Diebe; deshalb hat er seinen Fiscus und werden Seitens der Steuerpflichtigen zu gelegener Zeit Steuern aufgebracht. Er soll die Steuern nicht so einfordern, daß die Unterthanen darüber klagen.

18. Eine Expedition, welche ein König im Herbst und im Frühling unternimmt, wird den gewünschten Erfolg haben; doch sagen Einige, daß in dieser Hinsicht es gar keine Zeitbestimmung giebt, falls der Feind eine Blöße zeigt. Allein, selbst wenn der Feind eine Blöße zeigt, wird nur der siegen, auf dessen Seite das Glück ist<sup>(15)</sup>. Die Schwäche eines Feindes ist eine gemeinsame Lockspeise für alle Fürsten.

19. Wenn ein Herrscher selber nicht durch das Glück begünstigt ist, so gebe er einem Minister, dem das Schicksal hold ist, den Auftrag den Feind zu schlagen. Er soll,

, wieviel Ehrfurcht er auch vor dem Schicksal habe, seine  
, Sache doch nicht aufgeben. Wo man den Elephanten selbst  
sieht, wozu braucht man da dessen Fußstapfen nachzugehen?

20. Einmal, früh oder spät, kommt der rechte Augen-  
blick, doch erlangt man denselben nicht dadurch, daß man  
sehnüchtig nach jenem Augenblick aussieht(16). Die Boa,  
obwohl langsam vorwärts kommend, erreicht mit Zeit und  
Weile ihren Zweck, ohne daß sie auf die in ihren Bereich  
kommende Beute wartend ausschaut.

21 Die unreife Frucht der Wildniß bringt, auch  
wenn man ihrer mit vieler Mühe habhaft geworden, dem  
Menschen nichts Gutes. Weil eine Frucht so sein soll,  
daß dieselbe nach Jedermanns Geschmack ist und vor  
Reife abfällt, ist eine solche, welche zur rechten Zeit beim  
Anfühlen abfällt, schmackhaft und wohlthuend.

## Capitel II.

### Lebensregel.

1. Wie Roth, Schwarz und andere Farben nur auf  
einem reinweißen Kleide sich gut ausnehmen, so frommen  
die günstigen Vorbedeutungen des Horoskops, der Daten,  
u. s. w., auch nur dem Herrscher, der rein von Fehlern  
in den Krieg zieht.

2. Trunksucht, Weiber, Musik, Tanz, Gesang, Würfel,  
zweckloses Herumtreiben, Jagd, Schlaf bei Tage, und Tadel  
von Abwesenden, sind für die zehn aus Lust entspringen-  
den Laster der Menschen zu halten.

3. Härte in Worten, in Strafen, Eifersucht, Beleidigung,  
Neid, Angeberei, Gewaltthätigkeit und Beschädigung

des Eigenthums(17), werden genannt als die acht aus Grimm entspringenden Laster.

4. Die Trunksucht ist, wie uns gelehrt wird, eine reiche Quelle(18) des Elends. Sie ist geschickt um Leib, Gut, Verstand, Charakter und Wohlsein zu ruiniren. Des Verstandes beraubt, da die Sinne vom Trank beherrscht sind, kümmert man sich nicht um das, was man kann oder nicht darf, und um andere Sachen eben so wenig.

5. Zufolge des Tranks behandelt Einer seine Mutter als wäre sie seine Gattinn; seine Gattinn behandelt er als seine Mutter; sein Haus sieht er an für eine Höhle, und einen mit einem losen Steine bedeckten Brunnen für sein Haus; ein kleines Wasser hält er in seiner Verblendung für den Ocean, den Ocean aber für trockenes Land; einen König sogar betrachtet er als seinen Kameraden. Kurz, was thut wohl nicht ein Trunkenbold.

6. Einer, der im Spiele besiegt ist, spielt wieder aus Begierde zu gewinnen, und kann einmal das Verlorene mit Interessen zurückgewinnen. Doch Einer, der in Trunkenheit Unangenehmes gethan hat und danach Reue fühlt, wird wieder trinken, man möchte sagen, daß er seine Schuld nur zu mehren wünsche.

7. Freilich, bei Besuchen, Festen, auf Rath der Aerzte darf man trinken bis zur Genüge, ohne daß der Verstand umnebelt wird. Die Vergnügungen der Sinne, mit Ausnahme des Spieles, sind, mit Verstand gebraucht, heilsam. Was bedeutet die hohle Frucht des Lebens, ohne sinnliche Genüsse?

8. Der Spieler, ohne Reinheit und Manieren, wird von Freunden und Verwandten wie ein Leichnam gemieden; ohne Sorge, Scham und Mitleid findet er kaum seinen

**Unterhalt.** Nicht Blutsverwandtschaft hält ihn zurück, nicht ein Eid. Er kümmert sich weder um das Diesseits, noch um das Jenseits. Betrügerisch, und eine Schmach für seine Familie, ist er, der Freudenlose, ein Meer von Sünden.

9. Ein König, der die Worte seiner Astrologen, Minister, Freunde und Vertrauten nicht beachtet, indem er eigensinnig verfährt<sup>(19)</sup> und unrichtig urtheilt, der wird bald, wie ein Blinder ohne guten Führer, ein Gegenstand des Spottes, sobald er in den Bereich der Feinde fällt.

10. Einsichtsvoll, gescheidt, munter redend, gewandt, langmüthig, aufrichtig, gerecht, nicht mißgünstig, nicht langsam, bewandert in der Politik, mit der nöthigen Macht ausgestattet, strebsam, nicht blind für die Schwächen des Feindes, beharrlich, wohl wissend wo zu sparen und wo zu verausgaben ist, muthig, nicht lüderlich, dankbar und das Alter ehrend;

11. Nur nach reifer Untersuchung handelnd, nicht prahlerisch, fest sein gegebenes Wort haltend, derb darauf losschlagend, seiner Sinne Herr, — so muß er sein. Auch muß er Zorn, Begierde, Schlafsucht, Faulheit und die Vorurtheile seines Standes überwunden haben.

12. Der freigebig, züchtig, freundlich, nicht verblendet ist, seine Geistesgegenwart nie verliert, erfahren ist in Landes- und Zeitenkunde, und selbst gesehen hat, was in der Welt umgeht;

13. Der die volle Bedeutung der Worte kennt, scharfsinnig argumentirt, gleich mit seiner Antwort bereit ist, erfahren in der Kriegswissenschaft, edel von Geburt, der mit freundlichem Lächeln Andere anspricht, der in nicht vielen Worten vielseitige Bildung zeigt, und der dazu vom

Schicksal begünstigt ist, in einem Solchen hat Lakshmi ihre Stätte.

14. Die Yâtrâ ist einer Jungfrau zu vergleichen. Wird sie, auch mit allen vortrefflichen Eigenschaften ausgestattet, einem Unwürdigen gegeben, so bringt sie über den Geber, welcher zu unklug war den Unterschied zwischen (würdigen und unwürdigen) Personen zu erkennen, Unehre, ohne Vergnügen oder Gewinn.

15. Nur Einem, der die nöthigen guten Eigenschaften besitzt(20), bringt die Yâtrâ Gutes in Folge des günstigen Standes der Mondhäuser, Planeten und Horoskopen. Unnütz ist diese, wiewohl an sich untadelhaft, demjenigen, dem Fehler anhaften, gleichwie eine Laute demjenigen unnütz ist, der des Gehörs beraubt ist.

16. Die Auspicien für den Marsch, wenn auch an sich fehlerlos, unter gleichen Bedingungen(21) begonnen, verursachen Folgen, welche in Uebereinstimmung stehen mit der Person. Das Licht der Sonne, obwohl es über die Welt sich ausbreitet, vertreibt ja der Nachteule das Dunkel nicht.

17. Vor'm Anbruch des Tages hat der König über die Angelegenheiten von Feinden, Freunden und fremden Flüchtlingen(22) nachzusinnen, wie auch über das, was seine Militair- und Finanz-Beamten, Landvögte, und seine Schutzverwandten thun und lassen.

18. Er denke: „auch einen Andern, der in mein Reich eine Zuflucht gesucht, ohne daß er gerade Schutz erfleht hat, wenn er ein berühmter Mann, ein Held oder ein anerkannter Biedermann ist, muß ich ehren, um meinen Anhang zu vermehren.“

19. Mit diesen Betrachtungen(23) verlasse er sein

Lager, nachdem vorher der Schlaf durch Gesang, Trommel, Lauten- und Flötenspiel vertrieben, indem er beim Aufhören der Töne der Musik nach den Worten der Herolde hört.

20. Er bediene sich keiner Zahnhölzer, welche er früher nicht kannte, keiner mit Blättern versehenen, keiner, welche eine grade Zahl Knoten haben, keiner, welche oben ausgedörft sind und ohne Rinde(24).

21. Mit dem Antlitz nach Norden oder Osten gekehrt, gebrauche der Fürst eines, das gerade und ohne Fehler ist, eine Spanne lang. Nachdem er sich den Mund ausgespült, lasse er es an einem reinen Orte liegen.

22. Ein Holz, das Einem entgegenfällt, und in einer glückbringenden Weltgegend(25) steht, ist heilbringend; vorzüglich heilbringend ist eins, das in der Höhe steht; das Gegentheil von alledem ist unglückbringend. Eins, das in diesem Augenblicke steht und im nächsten fällt, verheißt schmackhafte Speise.

23. Nachdem der Fürst den Göttern und seinen Guru seine Verehrung gebracht, und einem Brahmanen eine Kuh mit ihrem Kalbe geschenkt, und sein Gesicht in Schmelzbutter oder in einem Spiegel beschaut hat, lasse er sich sagen, in welchem Gestirn der Mond steht und welches Datum ist.

24. Dadurch daß er das Datum, das Gestirn und den Wochentag vernimmt, erlangt er Tugend, Reichthum, guten Namen, Vergnügen, Gesundheit, Leben, Sieg, Söhne, Heilmittel gegen böse Träume, und Beliebtheit bei den Leuten.

25. Nach Anwendung von Dûrvâ-gras, Elefantensaft, Salbe, heiligem Wasser und Thon, gelbem Pigment, weißem Senf, Blumen, Wohlgerüchen, weißen Kleidern,

Hauptbinden, Gold und Edelsteinen für seine Toilette, thue er, was die Aerzte ihm vorgeschrieben.

26. Mit lächelnden und huldvollen Anreden, mit gütigem Blick, mit Händedrücken, die Herzen, auch seiner Gegner, nach Gebühr sich gewinnend, begeben er sich zum Gerichtssaale.

27. Einfach gekleidet und geschmückt, behäbig sitzend, oder auch stehend, höre der König, umgeben von weisen Männern, nachdem er die rechte Hand aufgehoben, unparteiisch gegen Feind oder Freund, die Rechtssachen.

28. Möchte er etwa bei sich selbst sagen: - „ich bin nachsichtig“, so sollte er dies bedenken, daß Nachsicht gegen Strafwürdige keine Gerechtigkeit ist. Denn das ist die Vortrefflichkeit des Strafgerichtes: daß die Guten nicht in die Hände des Bösewichts übergeliefert werden.

29. Weil der Uebermuth der Niederträchtigen wächst, wenn die Fürsten nachsichtig sind, deshalb sollen ihnen diese um so strenger wehren, damit auch andere Schurken später nicht dasselbe thun.

30. Wenn in Folge der Bestrafung irgend einer Person ansehnliche Leute, gleiches Vergehens schuldig, aufgeschreckt werden sollten, so lasse der König bei einer anderen Gelegenheit unter einem anderen Vorwande die Strafe an ihr vollziehen.

31. Wie ein Elephant ohne Brunstsaft, eine Schlange des Giftes beraubt und eine Scheide ohne Schwert, geräth ein König in Verachtung, wenn er ein Vergehen ungestraft läßt.

32. Die Menschenkinder, alle einander gleich was Magen, Hände und Füße betrifft, beugen sich vor Einem

Menschen, nur aus Furcht vor Strafe. Durch zu strenge Strafe werden sie aufgereggt, doch eine dem Vergehen angemessene ist heilsam.

33. Die Bestrafung des Schlechten, die Werthhaltung des Guten, die gesetzmäßige Vermehrung des Schatzes, die Unparteilichkeit gegen die Klagenden, und die Beschützung des Reiches, diese werden die fünf Opfer der Fürsten genannt.

34. Und wenn der König ermüdet ist, beauftrage er Biedermänner mit dem Gerichte, widme seine Zeit der Kriegskunst und anderen Studien, und vollziehe, klaren Geistes, jeden Tag regelmäßig alle seine Pflichten.

35. An jedem fünften Tage muß der König sich rasiren, aber unter einem dem Rasiren günstigen Gestirn (26), oder bei dessen Aufgang, mit Ausnahme des 7ten, 5ten, 3ten und 1ten Gestirns (27). Während des Marsches und des Gefechtes thue er's nicht.

36. Wer den althergebrachten Sitten folgt, wird, nachdem er seine Feinde ausgerottet, lange die meerumschlungene Erde beherrschen. Wer sich an seinen Pflichten hält, in dem nimmt Tugend zu, und in Folge der Tugend wird er nach seinem Hinscheiden aus dem Körper sich an Genüssen laben.

---

### Capitel III.

Welche Gegner anzugreifen sind.

1. Ein König, der in der oben erwähnten günstigen Lage ist, soll einen Anderen, der die genannten Eigenschaften nicht besitzt, angreifen, oder auch wenn er des Gegners Land oder Heer in Noth sieht, er selbst aber von Uebeln nicht heimgesucht ist;



2. Oder wenn das (feindliche) Heer durch viele Mücken, Läuse, Fliegen und Bremsen gequält wird, von Dürre und Staub leidet, wenn es dort Fleisch, Blut, Getreide und Insecten regnet, und wenn Elephanten, Pferde und Menschen traurig aussehen (28).

3. Auch soll der König einen Anderen angreifen, in dessen Lager die Schakals fortwährend wie Esel schreien, oder wo die vornehmen Männer keinen Gefallen mehr haben an ihrer Umgebung, ihren Freunden, ihren Thieren und Geräthen, und sagen „Ach! wer wird uns helfen“, oder wo sie meuterischer Gesinnung sind;

4. Und in dessen Lager die Soldaten mit Häuptern, die von Schlaf und Trägheit niedergebeugt sind, im Hause sitzen bleiben und schlafen, sich schlecht benehmen, und keinen frischen und zarten Teint haben, tiefe Seufzer anstoßen, Thränen in den Augen haben, von Trauer und bösen Gelüsten überwältigt sind, die Brahmanen, Guru und Freunde hassend.

5. Auch der ist anzugreifen, in dessen Lager die Mannschaften ohne Ursache das Gefühl haben, als ob die Haare am Körper sich emporrichten, wenn sie an dem Sieg verzweifeln, ganz aus ihrer gewöhnlichen Fassung kommen, und über unziemliche Verrichtungen sich lustig machen.

6. Auch der ist anzugreifen, auf dessen Banner Fliegenwedel, Sonnenschirme, Waffen, u. s. w., Tauben, Eulen und Bienen sich setzen, oder dessen Instrumente einen Laut geben, ohne daß sie berührt werden.

7. Wenn Flüsse und Pfeile (29) rückwärts gehen, und sonst nie austrocknende Wasserbehälter trocken werden; wenn in einer wasserlosen Gegend Wasser zum Vor-

schein kommt, oder ein Stein auf dem Wasser schwimmt unter übrigens gewöhnlichen Umständen;

8. Wenn Götterbilder ohne Veranlassung zerbrechen, fallen, sich bewegen, weinen, oder wenn ohne Feuer sich Feuer-Erscheinungen zeigen, und wenn unbewegliche Gegenstände sich fortbewegen,

9. Wenn Monstra geboren werden, die Blumen zu unrechter Zeit blühen, ein Waldthier in die Stadt kommt, die Hähne am Abend gackern, und die Kokila im Anfang des Winters singen;

10. Wenn die Hunde schaarenweise lange, traurig, laut und immer zur unrichten Jahreszeit schreien, wenn Weiber unbarmherzig Weiber schlagen, wenn eine weiße Krähe und Nachts ein Regenbogen sich zeigt;

11. Wenn die Sesamkörner gar kein Oel, oder nur für die Hälfte Oel gewähren, oder das zu Felde stehende Getreide zu stark wächst; wenn das Korn einen unangenehmen Geschmack hat; wenn aus Bäumen Blut fließt, dürre Aeste ausschlagen und gesunde absterben;

12. Wenn Thiere, mit Ausnahme von Schlangen, Ratten, Katzen und Fischen, das Fleisch der Thiere ihrer eigenen Gattung essen, oder sich mit Thieren einer anderen Gattung begatten, und wenn Vögel und wilde Thiere fortwährend unglückliche Symptome<sup>(30)</sup> zeigen;

13. Wenn ein Triumphbogen und die Stange der Indra-Fahne brechen oder fallen; wenn Kälte und Hitze unnatürlich wechseln; wenn die Erde sich spaltet, oder wenn Tiefen zu Höhen, Höhen zu Tiefen werden, oder wenn der Schatten an der nach der Sonne zugekehrten Seite fällt;

14. Wenn ein sehr heftiger Wind mehr als drei Tage

anhält, oder wenn die Fata Morgana sich zeigt, und wenn die Sterne bei Tage sichtbar sind und bei Nacht verschwinden;

15. Wenn die Krähen auf Tempeln, Häusern, auf der Erde, in Çara-gras, in Gestrüppen und in Tiefen nisten, und kein oder nur ein Junges haben, wenn sie auf der Erde Kreise beschreiben oder in der Luft cirkelartig herumkreisen; (ein Land, wo diese Zeichen geschehen, soll man angreifen).

16. Ein Meteor bringt Unglück durch Anstofs<sup>(31)</sup>, eine Eklipse durch zu starke Gluth, der Planet Mars durch retrograde und abweichende Bewegung<sup>(32)</sup>, ein Komet<sup>(33)</sup> durch seinen Lauf, durch (scheinbare) Berührung oder durch Umnebelung, der Planet Saturn durch seinen Lauf.

17. 18. (Nimmt man von den 27 Nakshatra je drei, so steht unter jeder Dreizahl eine der 9 Abtheilungen der Erde). Wenn, mit Kṛittikâ anfangend, je eine Dreizahl Nakshatra irgendwie unglücklich ist, dann sind, bezüglich, die folgenden Könige anzugreifen: 1) der König von Pañcâla; 2) von Magadha; 3) von Kaliṅga; 4) von Ujjayini; 5) von Ânarta; 6) von Sindhu; 7) der Hârahaura; 8) der Madra; 9) der Kulinda. Diese Fürsten nämlich leiden, unter allen, welche auf dem Erdglobus<sup>(34)</sup> vorkommen, zuerst und vornehmlich.

19. Die Sonne ist in Aṅga geboren, der Mond im Lande der Yavana, Mars in Avantî, Mercur in Magadha, Jupiter in Sindhu, Venus in Bhojakata, Saturn im Lande Surâshṭra;

20. Ketu<sup>(35)</sup> im Lande der Mlecha, und Râhu in Kaliṅga. Daher kommt es, daß diese, wenn sie unglücklich stehen, ihren Geburtsländern Unglück bringen. In solch einem Falle soll ein Fürst diese Länder angreifen.

21. Ein Land, wo mit grausenerregenden, lauten Anrufen, mit Blut und Fleisch die Riesen verehrt werden, oder wo viele Kobolde gesehen werden, auch solch ein Land soll man angreifen: sein Glück ist dahin.

22. Ein Reich, wo die Leute ohne Schen plaudern über die Vorzeichen, welche den Untergang eines Reiches ankünden, oder das von den Bettlern verlassen wird, ist anzugreifen: die Bösen schalten dort.

23. Wie der Arzt einem durch Krankheit geschwächten oder durch Gift verzehrten Körper, am Rande des Todes, durch seine Heilmittel die Kraft wiedergiebt, so ein Brahmane dem Reiche durch sühnende Handlungen.

---

### A n m e r k u n g e n .

(1) In der Uebersetzung habe ich mich bestrebt die Worte des Verfassers in dem Sinne wiederzugeben, als er selbst, meiner Meinung nach, sie aufgefaßt hat. Keine Ausnahme ist es, daß ich cakshuḥ hier durch „Licht“ übersetzt, denn obwohl in bildlicher Sprache „das Auge der Welt“ zu dulden gewesen wäre, und obwohl cakshuḥ an sich in der späteren Sprache wohl kaum für „Licht“ verwendet wird, lebte doch in der Sprache das Bewusstsein, daß cakshuḥ ist „dasjenige, wodurch oder womit man sieht“, yena prakāçyate, oder activisch: yat prakāçayati. Dasjenige wodurch man sieht, ist das Licht; dasjenige womit man sieht, ist das Auge. Dies hat die Sprache immer gefühlt; der Inder nennt sowohl das Auge, als das Licht prakāçaka u. s. w. Wenn im Hitopadeça gesagt wird: „sarvasya locanam çāstram“, so ist das: „die

Wissenschaft ist dasjenige wodurch man alles schaut.<sup>6</sup> Locanam = cakshuh ist also je nach Umständen „dasjenige wodurch“, und „dasjenige womit man sieht“, so gut wie karanam ist: „das womit“, oder „das wodurch man etwas thut“; sâdhanam dasjenige „yena (neutr.) sidhyati sâdhyate.“ Die doppelte Auffassung von cakshuh zeigt sich in einer Zeile Rv. 10, 102, 12: „tvam (spr. tuam) viçvasya jagataç cakshur indrâsi cakshushah“, d. i. „Du, o Himmelherr, bist das, wodurch das Auge aller Lebenden sieht“, d. h. „Du bist Licht.“

(2) Was Var. Mih. unter ravi sich gedacht hat, kann ich nicht mit Sicherheit sagen. Der Commentar sagt nur: ravi = âditya; soviel wissen wir auch. Nach dem Zusammenhange zu urtheilen, muß es die Sonne sein als Bringer eines neuen Tages, und also als Verheißer eines neuen Morgens für die menschliche Seele nach dem Todesschlaf. Was, außer dem Zusammenhang, dafür zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß im Zend-Avesta ravi oder revī ein Attribut ist sowohl der Morgenröthe (ushâo), als der Fravashi. S. Justi, s. v. revī. Ferner wird ravi erklärt als „freundlich“, und, wie es scheint passend, denn die Ushas wird auch bei den Indern sūnritâvati „die freundliche“ genannt. Ein gewisser Zusammenhang findet also wahrscheinlich zwischen dem Baktrischen und Indischen ravi statt, aber in wie fern? Wenn das Skr. ravi einfach, oder bloß, „freundlich“ bedeutete, so würde man es mit dem begrifflich nahe verwandten Mitra vergleichen können. Doch tritt in Mitra mehr der Begriff des „Freundes“ in den Vordergrund, und die ursprüngliche Bedeutung von ravi muß doch wohl eine sinnlichere sein denn „freundlich“. Da ich keine Andeutungen betreffs des

Wortes gefunden, wird es erlaubt sein, theilweise auch außer Indischem Boden die Erklärung zu suchen. Ich vermuthe, daß ravi abzuleiten sei von einer Wurzel, deren Gestalt als lû gegeben wird, wenn sie nach der IXten Klasse geht, lunâti, und als ru, wenn sie nach der Iten geht, ravate. Kurz, ravi kommt von einer Wurzel ru = lu; die Form im Griechischen ist λυ, im Deutschen lo-s. Die Bedeutung dieser Wurzel ließe sich ziemlich mit Skr. bhid in allen Abstufungen wiedergeben. Ravi wäre demnach „der Zersprenger, der Eröffner, der Löser, der Erlöser“ (= λυαῖος?). Ist ravi der Zersprenger der Pforten des von der Finsterniß überwältigten Himmels, ist er der Erlöser, so kann er auch bildlich selbst die Pforte der Erlösung genannt werden. Was nun das Baktrische ravi, und auch ravanh (s. Justi, s. v.) betrifft, die Begriffe „los, frei, Friede, Freude, Ruhe“ spielen natürlich in einander über; das Abd. râwa, das Nhd. Ruhe sind wurzelhaft eins mit ravanh. — Eine merkwürdige Stelle in der Kâdambarî ist vs. 3, wo Bâna den Vishnu anruft: „jayaty Upendraḥ sa cakâra dûrato bibhitsayâ yaḥ kṣhanalabdhalakshyayâ | dṛiṣaiva kopârunayâ ripor uraḥ svayam bhayâd bhinnam ivâsrapâṭalam ||“, d. i. „Siegreich ist Vishnu; er, der als seine Begierde (den Feind) zu durchbohren im rechten Augenblick das Ziel gefunden, aus der Ferne mit seinem von Zorn rothen Blick allein, des Feindes Brust, gleichsam von selbst von Furcht zerspalten, blutroth machte.“ Man sieht, daß hier der Aufgang der Sonne beschrieben wird; es steckt aber mehr darin. Man vergleiche nur vs. 2 der Anrufung (q. v.), und wird sehen, daß der in den Worten „bhavacchidas Tryambakapâda-pânçavaḥ“ ausgesprochene Gedanke, nämlich der Erlösung

(moksha), auch in vs. 3 stecken muß. Der Dichter will zeigen, daß Çiva und Vishnu nur der Form, nicht dem Wesen nach, verschieden sind, und selbst der formelle Unterschied wird gewissermaßen aufgehoben in vs. 4, wo Çiva und Vishnu denselben Namen tragen, nämlich Bharu; Das Bharû; nach den Worten des Dichters „namâmi Bharo; caranâmbujadvayam“. Man brauche nur statt bhid (bi-bhitsayâ) in vs. 3, ein fast oder ganz gleichbedeutendes ru (in der Bedeutung vadhe) zu denken, und die Anspielung Bâna's auf die Erlösung in Betracht zu ziehen, so wird man es kaum gewagt finden, wenn wir in unserer Stelle der Yâtrâ und in vs. 3 der Kâdambarî Parallelen erblicken. Jedenfalls giebt es Gründe für die Vermuthung, daß ravi ein Name des Sonnengottes sei, als des Zersprengers der Finsterniß, als des Eröffners der Tagespforte, und also auch des Erlösers.

(3) Der Commentar giebt als Beispiele von Sachen, welche nur mit sich selbst verglichen werden können, einzig in ihrer Art sind, die folgenden: „gaganam gaganâkâram sâgarah sâgaropamah | râmarâvanayor yuddham râmarâvanayor iva ||“ „Der Luftraum ist (nur) dem Luftraum ähnlich, der Ocean gleicht (nur) dem Ocean; der Kampf zwischen Râma und Râvana ist (nur) dem Kampfe zwischen R. und R. zu vergleichen.“ Wo er den Vers herhat, ist mir unbekannt.

(4) Das Wort „gunopapanna“ ist „reich, günstig ausgestattet“, doch in einem bestimmten Sinne; es ist nicht nur von persönlichen Qualitäten die Rede, sondern auch von anderen günstigen Umständen. Es ist nämlich a. v. a. „çaktitrayayukta“. Die drei Kräfte sind, nach Utpala: „utsâhamantraprabhuçaktir iti trayam“. Dies stimmt un-

gefähr mit Hemacandra, vs. 735 (ed. Petersb.), überein. Hemacandra faßt aber *çakti* nicht als Kraft, potentiell, auf, sondern als Kraftäußerung, als concrete Kraft, denn er sagt „*çaktayas tisraḥ prabhutvotsâhamantrajâḥ*“. Dies scheint mir ungenau. Denn wenn die drei *çakti* aus *prabhutva* u. s. w. entstehen, sind sie Kraftäußerungen; diese aber sind nicht auf drei beschränkt, sondern zahllos. Doch alle diese entspringen aus drei Quellen, aus drei *çakti*. — Die Dreizahl *utsâha-*, *mantra-* und *prabhu-**çakti* wird im Commentar erklärt als: 1) körperliche und geistige Energie, 2) richtige Beurtheilung der Lebensverhältnisse, und 3) die mit der Königswürde verbundene materielle Gewalt. Er sagt: „*balârogyaparâkramasampad utsâhaçaktiḥ; daivapurushavijnânam mantraçaktiḥ; durgakoçadaṇḍasampat prabhuçaktir iti*“.

(5) Chiromantie giebt nur theilweise *sâ mudram* wieder; Letzteres erstreckt sich über alle Merkmale am ganzen Körper. — Für das Adjectiv *yâtrika*, und Substantiv *yâtrikam* kenne ich gar keinen Ausdruck; es sind die Auspicien, in weitestem Sinne, vor dem Aufzug des Heeres. Das Griechische *τὰ διαβατήρια* würde nicht unpassend sein, wenn es sich nicht bloß auf Opfer bezöge.

(6) Alle Indischen Secten, soviel ich weiß, verneinen die Existenz eines eigentlichen *Fatum*'s. Was man *Fatum*, oder Schicksal (*daivam*) heißt, sind die in diesem Leben sich zeigenden, nothwendigen Folgen der menschlichen That in einer früheren Geburt. Daß Jemand als Brahmane oder als *Çûdra*, als König oder als Bettler, u. s. w., zur Welt kommt, ist dessen eigene Schuld, von da stammend als seine Seele in anderem Körper auf Erden verweilte. Theoretisch gilt dies System für alle Geschöpfe, also nicht nur für



Menschen, sondern auch für Thiere und für die Götter (d. h. devâh; denn auch diese sind Geschöpfe, nach dem Indischen Glauben; nur Eins ist kein Geschöpf, deshalb in wahren Sinne ewig, nämlich Gott). Praktisch ist die Indische Lebensanschauung gar nicht so weit von der unsrigen entfernt, als man glauben dürfte. Das daivam der Hindu ist faktisch nichts Anderes als „die Macht der Umstände“ im Munde des Europäers, plus ein Versuch deren Ursprung zu erklären. Die zwei Factoren, welche wir „Umstände“ oder auch wohl „Loos, Schicksal“, und „menschlichen Willen“ nennen, nennt der Hindu daivam und paurusha oder purushakâra. Der ganze Unterschied ist nicht nennenswerth. Worauf es eigentlich ankommt ist nicht, ob die menschliche That, der menschliche Wille, einen der Factoren abgiebt, sondern ob die That, der Wille frei ist, und in dieser Hinsicht sind die Ansichten getheilt in Indien so gut wie irgendwo. Begreiflicherweise wird diese Frage, in wie fern die That wirklich frei sei, in den Hintergrund gedrängt, sogar in dem Vedânta der Brâhma-Sûtra. Dort wird gelehrt (2, 1, 34), daß „Gott nicht der Iniquität und Härte (zu zeihen), da er Rücksicht (auf die Thaten) zu nehmen hat“. Wenn darauf in sûtra 35 der Einwurf erhoben wird, daß „keine That (anfänglich) da war, weil (Schöpfer und Geschöpf) noch nicht getrennt waren (in der Welt der Erscheinung)“, so wird geantwortet: „Nein, (der Einwurf ist nicht gültig); denn von Ewigkeit her hat (die Welt und die That) existirt“. Das heißt aber nur die Schwierigkeit umgehen. S. Çamkara an der Stelle. — Kehren wir zum wirklichen Leben und zu Var. Mihira zurück. Deutlicher als der Verfasser es in diesem Verse thut, kann man es nicht sagen, daß der

■ Mensch einen freien Willen hat „und würde er in Ketten  
■ geboren“. Er mag irren, doch darauf kommt es hier nicht  
■ an; es kommt nur darauf an, was er, und, beiläufig gesagt,  
■ die Meisten seiner Landsleute glauben. Besonders beach-  
■ tenswerth ist der schlaue Rath, den er vs. 19 ertheilt.

(7). *sāmanta* ist s. v. a. „confinis“, oder genauer „qui in confinio est“, denn es ist eine Ableitung von *samanta*. Es entspricht also dem Ahd. *gamarcho*. Der Bedeutung nach ist es also: 1) einer, der in derselben Mark wohnt; 2) ein Nachbar. Für beide Begriffe sagt man im Deutschen: Nachbar. Weiter steht *sāmanta* elliptisch für *sāmantādhipati*, und bedeutet Herr einer Mark, d. h. eines Bezirks. Ein anderes Wort für Bezirk ist *maṇḍala*, wovon *māṇḍalika*, welches mit *sāmanta* gleichbedeutend ist. Begrifflich stimmt *sāmanta* oder *māṇḍalika* überein mit dem deutschen Grafen, nicht grade mit Markgrafen, denn dieser ist immer ein Grenzgraf, glaube ich, und das liegt nicht in *sāmanta*; ein Markgraf würde *prātyantika* heißen; s. *Bṛih. Saṃhitā* 69, 28. — Der Commentar umschreibt *sāmanta* mit „*maṇḍalika-rājāno 'nuyāyinaḥ*“, und in der anderen Bedeutung mit „*sahalanīyāḥ*“ (Genossen beim Pflügen, Markgenossen?). Zu *sāmanta* „Vasall“ s. noch *Kathā Sar. Sāg.* 9, 53, 72.

(8) „*çuddhapârshni*“ ist eigentlich „dessen Ferse gesichert ist“, d. h. so, daß der *pârshnigrâha* nicht in das von Truppen entblößte Reich fällt. *Pârshnigrâha* bezeichnet (vgl. B. und R. s. v.) den Fürsten, welchen ein in den Krieg ziehender Fürst im Rücken läßt, „*iyâsoḥ svamaṇḍalât paçcâd yaḥ sthitaḥ sa pârshnigrâhaḥ*“, sagt *Utpala*. In diesen Worten bedeutet *maṇḍalam* ganz dasselbe als *cakram*, nicht speciell Bezirk, Kreis, sondern Gebiet.

(9) Unter den vier politischen Mitteln (upâya), werden je die drei Ersten durch ein Wort bezeichnet. Das vierte Mittel, der offene Krieg, zerfällt in drei Untertheile, worunter jeder eine militäre Operation bezeichnet. Die Wörter samaropâya (Kriegslist) und samsarpaṇam (Ueberfall, Ueberrumpelung, eigentlich Beschleichung) sind deutlich. Auch gamanam (Heereszug, Invasion) böte keine Schwierigkeit, wenn der Commentar nicht ein anderes Wort gelesen zu haben schiene. Hier seine etwas verderbten Worte: „na kevalam ebhir (den drei ersten Mitteln) yâvad vyasana(!)-samaropâyasamsarpaṇaiḥ ca çaktim kṛitvâ niçcitya | vasaṇnam(!) purarodhâ | yathâ: ke kiyanto madîyâḥ parakîyâḥ ca purarodhakâḥ“. Er scheint also Belagerungstruppen zu meinen; das Skr. Wort ist vielleicht vasanam; nach anderen Analogieen läßt sich wenigstens erklären, daß vas in der Bedeutung von vesht verwendet worden. Nur kenne ich diesen Gebrauch von vasanam nicht. Uebrigens sieht man aus den angeführten Worten des Utpala, daß er kṛitvâ anders auffaßt, als ich gethan habe. Er ergänzt nämlich dazu çaktim, und erklärt es mit „niçcitya“ „erprobt habend“. Nun ergibt sich allerdings aus dem Zusammenhange, daß dieser Sinn in kṛitvâ liegt, aber man braucht nicht deshalb çakti zu wiederholen. Kṛi, intransitiv aufgefaßt als „verfahren, in Anwendung bringen“ braucht nicht identisch zu sein mit dem Begriffe: seinen Zweck erreichen, mit sâdhayet. Im Gegensatz zu sâdhayet kann kṛitvâ an sich kaum etwas anderes ausdrücken, als eben den Begriff der unvollendeten Handlung, des Versuches. Was wäre wohl, nach Utpala's Auffassung, „çaktim kṛitvâ vasanena“? „Seine Macht erprobt habend mit Belagerungstruppen“? Wie kann der

König dies thun ohne wirklich die feindlichen Städte zu belagern? es seien denn Spiegelgefechte gemeint. Doch Utpala sieht in den Worten des Verfassers weder eine wirkliche Belagerung, noch ein Spiegelgefecht. Beides wäre möglich; ein Drittes, so wie er es versteht, streitet mit dem Wortlaut. — Desohngeachtet, könnte die Lesart des Commentars gut sein, ohne daß seine Erklärung richtig ist; denn ein Wort für Belagerung würde in unserer Stelle erklärlich sein, wiewohl gamana, d. i. das Marschiren, resp. das Manövriren, viel wichtiger ist, und deshalb nicht abzusehen ist, weshalb ein so wichtiger Theil der Kriegführung schweigend übergangen sein sollte.

(10) çikhin oder ketu ist bei Var. Mihira sonst ein Name für allerlei Lichterscheinungen, besonders aber für Kometen. Er giebt selbst eine Definition des Wortes, Brih. Samh. 11, 3, wo er sagt, daß Alles was ohne Feuer feuerartig leuchtet zur Gattung ketu gehört, ausgenommen Johanniswürmchen, Piçâcawohnungen und Edelsteine. — Hier muß wohl aber der niedersteigende Knoten gemeint sein. Der Commentar sagt nur „çikhî ketuh.“ Vgl. Anm. 33.

(11) Diese Untertheile sind Neuntel, Zwölftel und Grade (navânçakâḥ, dvâdaçânçakâḥ und trinçânçakâḥ); s. Laghu-Jât. 1, 8 fgg. in diesen Studien 2, 279.

(12) Vgl. Manu 7, 160 fgg. und s. v. guṇa bei Böhtl. und Roth. — Was in Manu mit âsanam gemeint sei, ist, trotz vs. 166, nicht klar; die Worte sind so vag, daß man die Bedeutung „Halt“ darin sehen kann. Doch bei unserem Verfasser ist deutlich ausgesagt, daß er in âsanam nicht einen Untertheil der Kriegsoperationen sieht, sondern ganz und gar die Negation von Krieg und Bündniß. Es ist also „das-sich-ruhig-Halten, das ruhig Daheimbleiben“.

Und diese Bedeutung ist die natürliche, weil âs bedeutet „sitzen bleiben, träge darniedersitzen“, nicht „sich setzen“. – Das Wort apakâra ist, als das zu apakaroti gebörendes Substantiv, erstens „Verwerfung“; „asya (d. i. samdheh) apakârah“ ist „Verwerfung, Verschmähung desselben“. Apakâra steht hier in der Mitte, so zu sagen, zwischen der eigentlichen Bedeutung und der abgeleiteten, wiewohl üblicheren, Bedeutung „Verschmähung, Schmähung“.

(13) Vgl. Manu 7, 307, und Bṛih. Samh. 17, 6 fgg.

(14) Die bösen Planeten sind die Sonne, Mars, Saturn; dazu der abnehmende Mond (kshînacandra) und Mercur, wenn er mit einem bösen Planeten in Conjunction steht (pâpayukta).

(15) In Prosa hätte es nothwendig heißen müssen „daivayutasyaiva siddhiḥ“.

(16) D. h. der rechte Moment kommt nicht früher, als bestimmt ist. Derselbe Gedanke liegt in den Worten: „le monde vient à lui qui sait attendre“.

(17) Vgl. Manu 7, 47 fgg. „Arthasya dûshanam“ ist ein ziemlich ausgedehnter Begriff, da man Jemand auf verschiedene Weise in seinen weltlichen Interessen, in seinem Gute, benachtheilen kann. Der Commentar ist ausführlich über das Wort: „arthasya dûshanam apaharanam kutsanam ca; arthânâm dûshanam, apaharanam; arthair dûshanam, arthadûshanam: khalâder arthân dattvâ sâdhu-janasya dosha udyato (hier scheint etwas ausgefallen, oder zu l.: utpâdyate) apâtre dânam, pâtre tv adânam“. Die letzte von Utpala gegebene Bedeutung: „Missbrauch von eigenem Gelde zu Schaden eines Anderen“, ist hier und in Manu wohl nicht gemeint. Ueberhaupt hat der Text ja gar nicht das Compositum arthadûshanam, das

allenfalls auch „arthair dūṣhaṇam“ sein könnte, sondern ganz ausdrücklich „arthasyoktaṁ dūṣhaṇam“.

(18) Für āspada ist in der Uebersetzung ein anderer, geläufigerer, bildlicher Ausdruck gewählt.

(19) Statt ādriyet fordert die Grammatik freilich ādriyeta, doch hat das Compositum ohne sva keinen Sinn, soviel ich sehe. Dergleichen Abweichungen sind in unserem Autor nicht selten.

(20) Vgl. Anm. 4.

(21) Der Commentar umschreibt samam mit „tulya-kālam“, doch ist dies ein zu enger Begriff. — Der Sinn des Ganzen ist: wenn von beiden Seiten die Auspicien befragt werden, werden diese, ceteris paribus, nur demjenigen frommen, der des Sieges würdig ist.

(22) In Bezug auf „maṇḍalasamçrita“ sagt der Commentar: „maṇḍalasamçritânâm maṇḍalasamâçritânâm ity anena vijigīṣhutvam pratipâdyate“; in Bezug auf „samâçritânâm“ dagegen, fügt er nur hinzu „anyeshâm“. Das geht aber nicht. Aus dem ganzen Contexte erhellt, daß „maṇḍalasamçrita“ und „samâçrita“ nicht identisch sind. Samâçrita, ohne Weiteres, ist ein Client, Schutzverwandter (nämlich des Königs selbst); dagegen „maṇḍalasamçrita“ einer, der in ein fremdes Gebiet, in das Gebiet des in Rede stehenden Königs, eine Zuflucht gesucht hat, ein „Réfugié“ oder „Emigré“.

(23) Diese Worte sind in der Uebersetzung hinzugefügt um anzudeuten, daß in dieser Strophe das Verbum finitum steht, wozu das doppelte vicintya in den zwei vorbergehenden Strophen gehört.

(24) Vgl. Bṛih. Samh. 85, 2 und 8 fgg., nebst den Var. zu 8. Der Unterschied zwischen vs. 8 l. c. und

unserem 20sten vs. erklärt sich aus dem Umstande, erstens, daß hier eine nur den Fürsten speciell betreffende Regel gegeben wird, und, zweitens, daß in der Br̥h. S. das Hauptaugenmerk gerichtet ist auf die Erfüllung etwaiger Wünsche, vermittelt des richtigen Gebrauchs von Zahnhölzern. — Vgl. Artikel dantakâshṭha im Petersb. Wört., und die dort angeführten Stellen.

(25) In der Technik der Auguralkunde heißen praçânta, çânta, diejenigen Weltgegenden, welche nicht aṅgârin, noch dîpta, noch dhûmin sind. S. Br̥h. Samh. 86, 12. Eine Weltgegend heißt aṅgâriṇī oder muktaśūryâ (diç), wenn sie so eben von der Sonne verlassen ist; dîptâ, pradîptâ oder prâptaśūryâ heißt eine, wo grade die Sonne steht; dhûmini oder aishyat-śūryâ eine, wohin die Sonne nächst kommen wird; zum B. wenn die Sonne aufgeht, ist der N. O. aṅgârin, der Osten dîpta, der S. O. dhûmin, die fünf Uebrigen sind çânta oder praçânta. — Hier gebe ich noch ein paar aus dem Comm. zur Br̥h. S. entnommene Stellen:

aṅgariṇī dig ravivipramuktâ

yasyâṃ ravis tishṭhati sâ pradîptâ (v. l. ca dī°) |

pradhûmitâ yâsyati yâṃ dineçah

çeshâḥ praçântâḥ çubhadâç ca tâḥ syuh ||

Zu vergleichen ist Garga's Bestimmung der dîptâ diç:

udaye dîpyate pûrvâ pûrvâhne pûrvadakshinâ |

madhyâhne dakshinâ dîptâ 'thâ 'parâhne tu nairṛiti ||

paçcimâ 'stamaye dîptâ vâyavyâ pûrvarâtrake |

saumyâ tu madhyarâtre syâd aiçâny apararâtrake ||

Allgemeiner werden die aṅgariṇī, dîptâ und dhûmini auch unter der Bezeichnung dîptâ zusammengefaßt, in Gegensatz zu praçântâḥ, çântâḥ (diçah). Deshalb sagt Garga:

samprâptânâgatâtîtâ dīpyante 'tra sadâ diçah |  
vyâharanto mṛigâs tâsu vedayanti mahad bhayam ||

(26) Die für's Rasiren günstigen Sternbilder, kshaurarkshâni, kshauranakshatrâni, kshuranakshatrâni u. s. w., werden aufgezählt Br̥h. Sam̥h. 98, 12; nämlich Hasta, Citrâ, Svâti, Mṛigaçiras, Çravaṇa, Dhanishṭhâ, Çatabhishaj, Revatî, Açvinî, Jyeshṭhâ, Tishya, Punarvasu. — Wiewohl hier in der Yâtrâ der kshaṇa (muhûrta) keine Erwähnung geschieht, fügt Utpala dieselben aus der Br̥h. Sam̥h., l. c., hinzu. Es scheint, daß die Indischen Lexikographen kein kshaṇa = Stunde von 48 Minuten kennen; trotzdem ist kshaṇa nicht nur Synonym von muhûrta in der Bedeutung „Augenblick“; sondern auch in der Bedeutung „ein dreißigster Theil eines Ahorâtra“. Sogleich folgt eine Belegstelle. Der kshaṇa, der muhûrta eines nakshatra heißt der muhûrta, welcher unter derselben devatâ steht als das nakshatra. Die dreißig ksh. oder m. stehen unter den folgenden devatâh:

çivabhuja gamitrapitṛivasuja lavicçavavirañcipañkajaprabhavâh |  
indrâgnîndraniçâkara (v. l. cara) varuṇâryamayonayaç câ 'hni ||  
rudrâjâhîrbudhnyâh pûshâ dasrântakâgnidhâtârah |  
indvaditi (v. l. candraditi) guruhariravitvasṭṭranilâkhyâh ksha-  
ṇâ râtrau ||

Nun steht z. B. Hasta unter dem Sonnengott; die Stunde (kshaṇa) des Hasta ist jede unter dem Sonnengott stehende Stunde; es giebt, nach Zeugniß des Utpala, deren drei; nämlich die 3te Stunde (kshaṇa, muhûrta) des Tages, welche unter Mitra steht; die 4te der Nacht, welche unter Pûshan steht; und die 13te der Nacht, welche unter Ravi steht. — Was die beiden angeführten âryâ - Strophen betrifft, so finden sie sich wiederum citirt im Com-



mentar zu Yogayâtrâ 5, 10, und zur Bṛih. S. l. c., und endlich sind sie zu lesen in einer Hs. der Bṛih. S. am Anfange des 99ten Cap. (s. Var. Lect. dazu). — Es gehört zu ihnen noch folgende âryâ:

ahnah pancadaçânço râtroç caivam muhûrta iti samjñā |  
sa ca vijneyas tajjñaiç châyâyantrâmbvabhivyaktyâ || <sup>1)</sup>

Die letzte Zeile bedeutet: „die Fachmänner haben die Stunde zu kennen wie diese angezeigt wird durch die Sonnenuhr und Wasser“. Woher Utpala diese drei Strophen hat, sagt er nicht. Vgl. dazu noch Z. der Deutsch. M. Ges. 15, 14.

(27) Was mit târâḥ hier gemeint sei, ist mir unklar. Der Commentar sagt: „saptamī târâ naidhanadâ, pañcamī putraharâ, tṛtīyâ vipatkarâ, pûrvâ prathamâ; etâs tîrī varjayitvâ, anyâbhis tâ(râ)bhiḥ kâryam“. Sind die yoga-târâḥ der Nakshatra gemeint, in Gegensatz zum ganzen Nakshatra? In diesem Falle hat man es so zu verstehen: wenn der Mond mit den günstigen yogatâra-kâḥ in Conjunction steht. Denn der Mond kann in einem Nakshatra stehen, ohne in Conjunction oder gar approximativ in Conjunction mit des Nakshatra yogatârâ zu kommen. — Wenn es nicht so zu erklären ist, weiß ich nicht, was es sonst sein könnte.

(28) Der Text hat: „traurig vor Nachdenken“, d. h. bekümmert und traurig, doch läßt sich dies bei uns nicht wohl von Thieren sagen.

(29) Anstatt des bei der Correctur irrthümlich in den Text gekommenen: mishaç ca ist ishoç ca zu lesen: wenn ein abgeschossener Pfeil zurückprallt. — Ueber die Omina und Portenta in vs. 6 fgg. s. Weber's Abh. „Zwei vedische Texte über O. und P.“ Berlin 1859.

<sup>1)</sup> Mas. °mbubhiyyuktâ, °mbubhinaktâ. °mbubhiyuktyâ.

(30) Was in der Auguralkunde der Ausdruck „dīptā diṣ“ bedente, darüber s. 25ste Anm. — Auch Thiere werden „dīpta, pradīpta“ genannt, d. h.: in ungünstiger Lage befindlich, und daher Unglück verheißend: sie können auf zehnerlei Weise „dīpta“, oder „çānta“ sein; s. Br̥h. Sam̥h. 86, 15.

(31) D. h. wenn es wirklich oder scheinbar irgend einen Gegenstand trifft.

(32) Ativakram oder Ativakrā gatiḥ heißt dasjenige Stadium der Retrogradation von Mars, Mercur, u. s. w., in welchem der Planet sich kaum in Länge bewegt, doch in Breite sich von dem scheinbar graden Pfade entfernt. Utpala erklärt es durch: „bhuktyabhāvaḥ“, und ausführlicher im Commentar zu Br̥h. Sam̥h. 7, 15 (q. v.) durch: „vakram kuṭilagatitvam ācṛitya tanmadhye grahasya yadā bhuktyabhāvo bhavati, tadā 'tivakrā gatiḥ ucyate“. Dies ist wohl richtig, insofern es Var. Mihira's Sprachgebrauch gilt. Im Sūrya-Siddhānta 2, 12, muß mit „kuṭilagati“ dasselbe gemeint sein, und in der Uebersetzung hat Whitney gewiß richtig dies Wort gedeutet. Nur sehe ich nicht, wie die Aeufserung des Comm. zum Sūrya-S., nämlich daß die kuṭilagati (als Species) zur vakragati (als Genus) gehört, mit der Deutung des Uebersetzers in Streit sei, wie der Letztere zu meinen scheint. Denn das Stadium (gati), in dem der Planet „kuṭila = ativakra“ ist, ist ja ein Theil des Stadiums, worin der Planet retrograd, oder genauer, nicht auf dem graden Pfade, überhaupt ist. Die Namen der verschiedenen gati (d. h. sowohl Stadien als Bewegungen), haben nicht überall dieselbe Geltung. Was Var. Mihira „ativakra“, der Sūrya-S. „kuṭila“ nennt, findet man in der älteren Periode nicht unter demselben Namen erwähnt; und umgekehrt, wenn die Werke der früheren

Periode das Wort „ativakra“ haben, so stimmen dieselben weder unter sich, noch mit den späteren überein in Bezug auf die Bedeutung des Wortes. Aus Brih. Samh. 7, 13 scheint hervorzugehen, daß der alte Devala „ativakra“ nennt, was bei Var. Mihira und den Späteren „vakra“ heißt, und daß derselbe Rishi „vakra“ nennt, was bei Var. Mihira „anuvakra“ ist. Wenigstens der Reihenfolge der Stadien nach, stimmt D.'s „ativakra“ zu V. M.'s „vakra“: die respectiven Grenzen fallen wohl nicht zusammen. Die Dauer des ativakra-Stadiums, wie Devala es nennt, wird von diesem Rishi auf 24 Tage angesetzt für Mercur. Da die mittlere Dauer der Retrogradation dieses Planeten ungefähr 23 Tage ist, muß Devala's ativakra ziemlich genau dem vakra der Späteren entsprechen. Die vakragati dagegen, das Stadium, in welches Mercur tritt am Ende der Retrogradation, hat bei D. eine Dauer von 1? Tagen. D.'s vakra muß also die Zeit umfassen, welche Mercur braucht um vom Endpunkte seines (in strikten Sinne) retrograden Laufes, wiederum das Gestirn zu erreichen, wo er retrograd zu werden anfing. Dies aber ist was die Späteren mit „anuvakragati“, d. i. „das nach dem vakra, nach dem retrograden Stadium kommende Stadium (bez. Bewegung)“ bezeichnen. Daß der Sūrya-S. nun das anuvakram mit dem vakram zusammenfaßt, läßt sich dünkelt mich, wohl erklären, denn so lange der Planet noch nicht auf den alten Weg zurückgekehrt ist, konnte man das Stadium, die Bewegung, nicht řiju nennen. Der Planet bewegt sich im anuvakram zwar in derselben Richtung, als vor dem vakram, doch ist er noch nicht auf den graden Weg zurückgekehrt. Der Sūrya-S. sagt 2, 13: „yā vakri sānuvakragā“, d. i. „die vakragati ist mit der anuvakra-

gati zusammenzufassen“, mit anderen Worten „die v. und a. gehören zusammen“<sup>1)</sup>. — Da die Wörterbücher nur theilweise den technischen Gebrauch von anuvakra erwähnen, füge ich hier die folgenden sprachlichen Bemerkungen hinzu. Vakra, anuvakra, u. s. w. können als Adj. Mascul. gebraucht werden, z. B. „graho 'nuvakrah“, d. i. „der Planet hat die Bewegung in grader Richtung wiederum angenommen“ = „spasṭagatitvam âçritah“. Als Adj. Fem. ist immer gati zu ergänzen; der Bedeutung nach dasselbe ist das Compos. „anuvakragati.“ Wiederum gleichbedeutend mit „anuvakragati“ ist das substantivische Adj. Neutrum „anuvakram“, z. B. „grahenâ'nuvakram kṛitam“<sup>2)</sup>. Entweder grammatisch unrichtig, oder ein Fehler der Mss. ist „anuvakraga“ im Sūrya-S. (l. c.), was der Comm. getrost mit „anuvakragamanam“ erklärt, als ob man ad libitum ga oder gamanam oder gati gebrauchen könnte! Doch ist in der Grammatik, wie in der Metrik, des Sūrya-S. gar Vieles möglich, wiewohl ich vermuthe, daß statt „sânuvakragâ“ zu lesen: sânuvakrakâ. — Um auf ativakra zurück zu kommen, können die folgenden Citate aus Devala und Vṛiddha-Garga zeigen, daß diese alten Auctoritäten zwar dieselben Namen für die verschiedenen gati aufführen, doch nicht in ihren Definitionen übereinstimmen. Daß die ebenso große Auctorität Parâçara gänzlich von Beiden abweicht, ersehe man aus Bṛih. Samh. 7, 8–14. Varâha-Mihira, wie gewöhnlich, giebt mit ebenso großer Liberalität als Kritiklosigkeit, die Ansichten der geehrten Ṛishi, und überläßt es dem Leser selbst zu wählen. Devala lehrt:

<sup>1)</sup> Das Compos. „sânuvakragâ“ ist aufzulösen in sa+anu°. Wäre es sâ+anu°, so könnte dies nichts Anderes bedeuten als „die vakrâ ist identisch mit der anuvakrâ“, was unmöglich gemeint ist.

<sup>2)</sup> Vgl. hiezu Mâlavikâ 42, 15.

dinâni trinçad (!) uditas tishṭhed yadi hi somajah |  
 rijvî gatiḥ sâ vijneyâ prajānām hitakârinī ||  
 caturvinçad (!) dinâny evaṃ yadi tishṭhec ca somajah |  
 ativakrâ gatiḥ jneyâ durbhikshavyaya (v. l. gati) lakṣaṇā  
 ahâni dvâdaça yadâ budhas tishṭhet tathodgataḥ |  
 vakrâ gatiḥ sâ vijneyâ çastrasambhramakârinī ||  
 shaḍ dinâni yadâ tishṭhed udgataḥ somanandanah |  
 vikalâ sâ gatiḥ jneyâ bhayarogavivardhinī ||  
 evaṃ astamaye sarvaṃ gatijaṃ somajasya tu |  
 bhâvâbhâvâya lokânâm phalaṃ vâcyam çubhâçubham ||

Die andere Auctoritât, Vṛiddha-Garga, sagt:

rijum gacchati cen mârgam avikâram pradakṣhiṇam |  
 graho yasmât tu tasmât sâ rijvîti gatiḥ ucyate ||  
 kurvanti vakram vakrâyâm yasmân nityam mahâgrahâḥ |  
 aṅgârakaprabhṛitayas tasmâd vakreti sâ gatiḥ ||  
 vakrâ bhûyo mahâvakram anu kurvanti ced grahâḥ |  
 anenaivâ 'numânenâ sâ 'tivakrocyate gatiḥ ||  
 vilikhanti yathâ cârân mârghâd astamayodayât |  
 ebhis tasmâd vikalâ sâ (!) sâ gatiḥ parikîrtyate ||

Der letzte Çloka ist zu verderbt, als daß man sichere  
 Schlüsse daraus folgern könnte; aus den vorhergehenden  
 aber geht hervor, daß bei dem alten Garga nur die Namen  
 mit denen bei Devala übereinstimmen, nicht so die Bed.  
 der Namen. Denn Garga nennt „vakrâ gati“, was auch  
 die Späteren so nennen, doch Devala „ativakrâ“ nennt.  
 Die „ativakrâ gati“ bei Garga scheint wiederum dasselbe  
 anzudeuten, als bei Var. Mihira, und ist jedenfalls ganz  
 verschieden von der „ativakrâ gati“ bei Devala. Selbst  
 wenn Garga's „ativakra“ mit Var. Mihira's und Anderer  
 „anuvakra“ gleichzustellen wäre, was möglich ist, so kommt  
 es doch nicht überein mit Devala's „ativakra“.

(33) Ketu ist hier entschieden Komet, denn sonst könnte von dhûpanam „in Rauch, in Nebel hüllen,“ gar nicht die Rede sein. Vgl. 10te Anm. — Vgl. auch Bṛih. Samh. 11, 62. — Die Form „dhûpanam“, sammt Compos., wechselt so oft mit „dhûmanam“, daß ich nicht zu entscheiden wage, welche Form diejenige sei, welche vom Verfasser selbst herrührt, oder ob er wohl überall dieselbe Form gebraucht habe.

(34) Der Erdglobus (eig. nur Halbkugel) wird kûrmavibhâga genannt, weil man in uralter Zeit sich die bewohnbare Erde als erhoben über dem Wasserspiegel des Oceans, wie den Rücken einer Schildkröte vorstellte. Man findet auch wohl Zeichnungen, wo in rohen Zügen eine Schildkröte abgebildet ist mit dem Kopf nach Osten gekehrt; die vier Füße sind nach den Zwischengegenden ausgestreckt. Diese Zeichnung ist ein nicht glücklicher Versuch die Bedeutung des Wortes „kûrmavibhâga“ anschaulich zu machen. Denn das Charakteristische der Idee, die Wölbung, bleibt ganz unbezeichnet. Die Weltkarte wird in 9 Theile vertheilt; acht davon natürlich für die Weltgegenden, und der neunte ist der Mittelpunkt, das Mittelland der Erde, d. h. ursprünglich des eigenen Landes. Dies ist bei den Indern Madhyadeça, wie bei den Griechen Delphi. — Einen ziemlich ausführlichen kûrmavibhâga findet man in Bṛih. Samh. 14. Die erste Abtheilung umfaßt Madhyadeça; die zweite die Länder östlich vom Mittelreiche; die dritte die Länder südöstlich davon u. s. w.; Madhyadeça steht unter den 3 nakshatra Kṛittikâ, Rohinî und Mṛigaçiras; die östlichen Länder unter Ârdrâ, Punarvasu und Tishya; u. s. w. In jeder der 9 Erdabtheilungen leidet das mächtigste Reich, der mächtigste König, am meisten, wenn die darüber

waltenden drei nakshatra ungünstig stehen. Diese mächtigsten Könige, werden nicht nur hier in der Yâtrâ aufgezählt, sondern auch in Cap. 14 der Bṛih. Samh. — So interessant es ist, zu erfahren, wie in einer gewissen Periode der Geschichte das Machtverhältniß der Königreiche in Indien und den Grenzländern war, so Schade ist es, daß wir über die Periode nichts Bestimmtes wissen. Denn man glaube nicht, daß die bei Var. Mihira vorkommende politische Eintheilung für seine eigene Zeit, wenigstens in allen Stücken, gilt. Die bei ihm sich findende politische Eintheilung in Bṛih. Samh. 14, 32 fgg. stimmt nicht einmal überein mit der geographischen Eintheilung in demselben Cap. vs. 1—31! Mir kommt es vor, als ob die politische Eintheilung bei ihm viel älter wäre als die territoriale. Zwei Punkte sind besonders beachtenswerth. Erstens ist der mächtigste König im Süden der Fürst von Ujjayini, als ob im Dekkhan noch kein mächtiges Reich existirte oder bekannt war. Zweitens wird der Hârahaura- oder Hârahûra-Fürst als der mächtigste im N.-Westlichen Grenzlande aufgeführt. Die Hârahaura sind offenbar ein Türkischer, Skythischer Stamm, denn bis auf diesen Tag werden die Türken überhaupt von den Thibetanern Hor genannt. — Die Neuntheilung findet sich auch in wissenschaftlich astronomischen Werken, z. B. bei Bhâskara, der in seinem Golâdhyâya 3, 41 Bhârata-varsha in 9 khandâ vertheilt.

(35) Man sieht, die Sonne, u. s. w., werden dort geboren genannt, wo sie am ersten sichtbar werden. — Was hat sich aber der Verfasser unter ketu gedacht? Wenn wir auch annähmen, daß er nur aus Respect vor den Rishi sich des Wortes bedient habe, ohne eine be-

stimmt Meinung darüber zu haben (was mir das allerwahrscheinlichste scheint), so bleibt noch immer die Frage übrig, was seine Auctoritäten mit ketu gemeint haben. Da Rāhu (tamas) hier im S.-O. geboren heißt, wird er hier als der Verursacher nur der Mondeklipse betrachtet, und ketu muß also hier der Verursacher der Sonneneklipse sein. Doch ist hieraus nicht zu folgern, daß Var. Mihira es so genau mit dem Worte genommen habe, ebenso wenig als aus seiner eigenen Definition von ketu in Br̥ih. Sam̥h. 11, 3 geschlossen werden darf, daß er keine andere Bed. von ketu kannte oder anerkannte. Es tritt noch ein anderer Umstand hinzu, der einer Verwirrung zwischen den vielen Bedeutungen von ketu, in diesem Falle, Vorschub leisten konnte. Der ganze Westen, d. h. die ganze Himmels- und Weltgegend, die nach Indischen Ansichten unter dem Meridian von Rom lag oder 180° W. L. vom Meridian über Lañkā, wird Ketumālā „Ketukranz, Ketumenge“, oder genauer Ketumālaka „die Gegend wo die vielen ketu sich finden“ genannt. S. Preface zur Br̥ih. Sam̥h. p. 53, und Bhāskara im Golādhy. 3, 29 (Ketumāla, vs. 39). Ein Synonym von ketumālā ist ketugana, s. dieses s. v. ketu in B. und R. Was unter diesen vielen ketu zu verstehen ist, kann ich nicht sagen; weder Kometen, noch der niedersteigende Knoten, wie sich von selbst versteht; vielleicht Nebelflecken oder Sternhaufen. Vgl. B. und R. s. v. Ketumāla, wo man sehen kann, daß die Verfasser des Harivaṇṇa, des Bhāg. Purāṇa u. s. w. gar keine Ahnung davon hatten woraus der Name entstanden sei und deshalb das Wort frisch weg ohne Weiteres masculin machen. Kurz Ketumālā oder Ketumālakavarsha ist s. v. a. der Westen oder Romaka. Der große Fluß, der nach Ketu-



mâlaka strömt, ist der Vakshu, der Oxus. In der Cak. Ausgabe (1842) des Golâdhyâya wird dieser vom Herausgeber oder von den Mss. Cakshu (es steht eigentlich Caksha!) genannt. Eine andere Form von Vakshu ist Vañkshu, eine Form welche ich nur aus dem Mahâ-Bhârata kenne; bei den alten Geographen wie Parâçara u. A. ist es immer Vakshu.

Leiden Februar 1867.

H. Kern.

---

Berichtigungen zu vorstehender Abhandlung.

---

Es ist zu lesen: 1, 5 graharksha. — 2, 6 kṛitvâ. — 3, 7 ishoḥ ca — 3, 12 not. Die Mss. viḍâ°. —

Den hier restirenden Platz benutze ich, um zu not. 34 meines Freundes Kern einen kleinen Zusatz zu machen.

Auch der wohl als älter denn Var. Mih. anzusetzende kûrmavibhâga in Ath. Par. 56 (Verz. der B. S. H. p. 93) hat bereits die Neuntheilung die angegebenen Namen stimmen aber nur in vier Fällen zu denen Var. Mih.'s., nämlich bei 1) der Mitte der Schildkröte, den Pañcâla; bei 2) dem Kopfe, den Magadha; bei 4) deren rechter Seite, den Avantyaka: ihnen sind u. A. auch die Yavana zugetheilt; bei 6) dem Schwanze, den Sindhu ihnen sind u. A. auch die Ânarta, bei Var. Mih. 5) die rechte Hinterpfote bildend, zugesellt. An Stelle der Hârahaura werden für 7) die linke Hinterpfote u. A. die Bâlhika, Baktrer, genannt. Die Madra (resp. Mâdreya), bei Var. Mih. 8) linke Seite, stehen an Stelle der Kaliṅga für 8) die rechte Vorderpfote. Und statt der Kulinda als 9) linke Vorderpfote stehen u. A. Nepâla und Kâmarûpa.

Berlin Mai 1867.

A. W.

---

## Zur Frage über die nakshatra.

### I.

W. D. Whitney hat im neuesten Hefte des Journ. Am. Or. Soc. 8, 382—98 den Bemerkungen, die ich in diesen Stud. 9, 434—59 in Bezug auf verschiedene seiner, in dem vorhergehenden Hefte des Journal (pag. 1—72) gemachten Ausstellungen gegen meine Arbeiten über die nakshatra gemacht hatte, eine Antwort folgen lassen, die mich zu einer kurzen Replik nöthigt. Ich lasse dabei alle die Hin- und Herzüge interpretatorischer Art, die im Wesentlichen darauf hinauslaufen, ob ich selbst oder ob Whitney besser weiß, was meine in jenen Arbeiten niedergelegte Ansicht über die nakshatra ist, ganz bei Seite — das Urtheil hierüber mögen Andere fällen — und beschränke mich auf das in Whitney's Antwort berührte Sachliche, indem ich die Reihenfolge, die er selbst gewählt hat, dabei festhalte.

1) Aus Steinschneider's Abh. über die menâzil geht, bei aller Ungeordnetheit ihres reichen Inhalts<sup>1)</sup>, das Factum wenigstens mit Sicherheit hervor, daß die Araber vom neunten Jahrhundert an Indien als ihre Autorität

<sup>1)</sup> Whitney's Urtheil darüber (p. 383), resp. insbesondere über Steinschneider's Schlusssatz, in welcher derselbe sich entschuldigt, daß ihm „during the printing“ (Whitney zeichnet diese Worte durch besonderen Druck aus) of the essay das Material über den Kopf gewachsen sei, ist etwas hart, besonders wenn man p. 390 heranzieht, wo Whitney für sich selbst, resp. seine eigenen Noten zum Sūryasiddhānta ganz denselben Entschuldigungsgrund geltend macht (being unable to detain the printer until I should arrive everywhere at a fully matured conclusion). — Es ist immer noch besser, gar kein Resultat zu geben, die Ziehung der Consequenzen dem Lesern zu überlassen, als ihnen mit considerable confidence ein schließlich sich als irrig ergebendes aufzudringen.

dafür angeben. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um die menâzil des Qorân, von denen wir weder die Zahl (ob 27 oder 28) noch den Reihenbeginn (ob Sharatân-Aries oder Thurayyâ-Taurus) kennen, sondern eben nur um die Sharatân-Aries-Reihe, wie sie uns zuerst bei Alferghânî entgegentritt<sup>1)</sup>. Ueber sie aber, resp. über den Einfluß, welchen die indische Astronomie während des achten Jahrhunderts ausgeübt, konnten die Araber des neuntes Jahrhunderts denn doch wahrlich noch sehr gut „immediate and certain knowledge“ haben. Würden wir ja doch auch irgend welchen Angaben über die menâzil des Qorân, also des siebenten Jahrhunderts, obschon ihnen in dieser Beziehung nicht der gleiche Anspruch auf Zuverlässigkeit zukommen würde, dennoch ein wesentliches Gewicht beilegen und höchst dankbar dafür sein, wenn sich nur irgendwo eine Notiz darüber finden wollte!

Daß das System des Alferghânî dasselbe sei, als das des Qorân, wie dies Whitney annimmt, ist jedenfalls zunächst nur eine durch Nichts erwiesene Annahme, die durch lochtönende Redensarten, wie daß es „incomparably the more plausible“ sei, „that the Arabs did not servilely abandon their own time-honored institution and put a foreign one in its place“ nicht irgend erhärtet wird. Wenn die fremde Reihe sich als astronomisch richtiger ergab und einem praktischen Bedürfnisse entsprach, warum sollten die Araber, die sich stets gern höherer Einsicht fügten, sich gegen eine solche Aenderung gesträubt haben? Haben sich etwa die Inder der Einführung des Zodiacus widersetzt? Die Sharatân-Reihe beruht auf der Ansetzung des Frühlingsaequinoctiums im Aries. Da nun aber die alt-

<sup>1)</sup> Ohne damit übrigens für sie der etwaigen gleichzeitigen Beibehaltung älterer, resp. altsemitischer Traditionen irgendwie zu präjudicieren.

semitische Reihe, wenn eine solche wirklich existirt hat, was ja auch Whitney mit mir anzunehmen geneigt ist, nur eine Taurus-Reihe hat sein können, so muß Whitney bei seiner Annahme, daß auch die menâzil des Qorân bereits in der Sharatân-Reihe zu denken sind, entweder annehmen, daß die vorislamischen Araber ihrerseits selbstständig die Thorayya-Taurus-Reihe in die Sharatân-Aries-Reihe umgewandelt hatten, oder aber, da dies in der That denn doch eine etwas starke Zumuthung an die astronomische Capacität eines Volkes in ihrer Lage wäre, daß diese Umwandlung bei demjenigen Volke, von welchem sie die Kunde der menâzil erhielten, bereits vorher vorgenommen war. Bei den Chaldäern ist dies aber schwerlich der Fall gewesen. Aus dem leider noch immer völligen Mangel nämlich von Nachrichten über die Mondstationen-Reihe als eine von ihnen anerkannte ergibt sich das wenigstens wohl mit Bestimmtheit, daß dieselbe bei ihnen in historischer Zeit keine irgend erhebliche Rolle mehr spielte, vermuthlich etwa weil sie durch den Zodiacus in den Hintergrund gedrängt wurde, ähnlich wie dies ja auch in Indien ganz ebenso der Fall war, sobald der Zodiacus daselbst bekannt ward. Zwar ward daselbst die alte kritikâ-Reihe, ihm entsprechend, eben in eine âṣvini-Reihe umgewandelt, aber die nakshatra verschwanden bald ganz aus den Rechnungen, und die Zodien traten an ihre Stelle. Aehnlich mag man etwa auch in Babylon die Mondstationen ganz bei Seite geschoben haben, ohne sich dann um die Anpassung ihres alten Reihenbeginns an den Aries-Zodiacus noch irgend zu kümmern. — Dazu kommt noch ein anderer sehr erheblicher Umstand. Schwerlich werden die Araber ihre menâzil einem Volke entlehnt haben, wel-

ches bereits im Besitze des Zodiacus war, da sie diesen denselben doch gewiß vorgezogen haben würden. Die Entlehnung der menâzil muß somit eben in der That wohl — wenn sie überhaupt aus Chaldäa erfolgt sein soll — in eine alte Zeit hinaufgesetzt werden, wo der Zodiacus noch gar nicht existirte, und wo resp. das Frühlingsaequinoctium auch noch nicht mit dem Raume des späteren Aries, vielmehr noch mit dem Raume des späteren Taurus zusammentraf, wie dies in gleicher Weise ja eben auch für die krittikâ-Reihe der Inder supponirt werden muß. Hiernach würden somit die menâzil des Qorân — vorausgesetzt, daß sie direkter Rest einer altsemitischen Himmels-theilung sind — jedenfalls nicht in einer Sharatân-Reihe, sondern eben nur in einer Thorayyâ-Reihe zu denken sein. Und nur wenn auch sie bereits (was ja immerhin wenigstens möglich) als aus Indien entlehnt zu erachten sein sollten, liesse sich, wie ich meine, auch ihr Beginn mit Sharatân (âçvinî) als möglich denken.

Leider scheinen sich — um dies hier gleich anzuschließen — für den chaldäischen Ursprung der Mondstationen irgend welche sicheren Anhaltspunkte noch immer nicht ergeben zu wollen. Gegen die Identifikation zunächst der mazzaloth aus II Regum mit ihnen hat sich neuerdings Prof. M. A. Stern erklärt, der in ihnen vielmehr die Hyaden sucht<sup>1)</sup>. Auch mein geehrter Freund Nöldeke hat sich brieflich an mich dagegen ausgesprochen, und ist geneigt die Stern'sche Auffassung zu adoptiren. Seinen vom hebräischen Sprachgebrauch entlehnten Gründen<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> In der von Dr. Geiger herausgegebenen Jüdischen Z. für Wissenschaft und Leben, Breslau 1866: Band 8, Separatabdruck p. 12.

<sup>2)</sup> Er schreibt mir am 22. Juni 1866. „Daß ich die alttestamentlichen mazzaloth nicht für „Stationen“ halte, habe ich Ihnen ja wohl schon

Alle ich indessen die Frage entgegen: wie aber, wenn das Wort ein mit der Sache entlehntes wäre, und es sich somit hierbei eben gar nicht um hebräischen, sondern etwa eben um chaldäischen Sprachgebrauch handelte? vgl. hiez u E. Meier's Annahme der Bedeutung: Niederlassung, Colonie für das phönikische Massilia (s. diese Studien 9, 427). Und was die von Stern wieder angenommene Gleichsetzung der mazzaloth mit den mazzaroth des Buches Hiob anbelangt, so macht mir Prof. J. Oppert die Mittheilung, daß die letzteren, auf Grund des gleichen Gebrauches des Wortes mazzâr in den assyrischen Keilschriften, vielmehr von den Mond- und Sonnen-Finsternissen zu verstehen seien. Von den Mondstationen selbst ist es aber leider dem letztgenannten Gelehrten bisher noch nicht gelingen wollen, wirkliche Spuren derselben in den Inschriften zu finden, ebenso wenig wie der leider so früh ins entrissene Edw. Hincks (s. Monatsberichte der K. Ak. der W. zu Berlin 1866 October p. 647) darin reüssirt ist. Dagegen spricht Gen. Sir H. Rawlinson in dem in den Proceedings of the Royal Inst. of Great Britain vol. IV. part V. no. 41. 1865 Jan. 27 p. 335—342 enthaltenen Vortrage: on the results of cuneiform discovery up to the present time auf pag. 340 sich dahin aus: „Among the fragments of real science, which he hoped to extract from the mass of

---

mitgetheilt. Nazal heisst im Ursemitischen „absteigen, sich niederlassen“. Im Arabischen, aber nur in diesem, wird dies in der Bedeutung „vom Leitthier absteigen“, und daher „sich niederlassen“, demnach ar. manzil „Niederlassungsort, Station, Wohnung“ gebraucht. Im Hebr. wird aber die Wurzel nur in der Bedeutung der nach unten gehenden „Bewegung des Wassers“ gebraucht, daher nozelim „Bäche, Ströme“. Demnach wäre es gegen alle Analogie, mazzaloth nach dem Arab. als „Stationen“ zu nehmen. Stern's Deutung durch „Hyaden“ läßt sich hören: er nimmt es = mazzaloth „defluere facientes“. Hier befremdet nur das â, doch die positive Deutung mag dahingestellt bleiben, das negative Resultat, daß mazzaloth nicht „(Mond)-Stationen“ sind, ist sicher.“

rubbish now under investigation, were an explanation of the original solar zodiac, and, possibly, some evidence as to their invention of the lunar zodiac or mansions of the moon, which had been also known in extreme antiquity both to the Chinese and Indians“.

2) Ich bin allerdings auch ferner noch „disposed to maintain“, daß „die Theilung des Himmels in 27 dem täglichen Laufe des Mondes<sup>1)</sup> entsprechende Theile als das prius, die Wahl der dieselben markirenden Sterne dagegen als das posterius anzusehen“ ist: wie ja auch Whitney selbst annimmt (p. 389), daß „observation of her position from night to night . . . would lead gradually to the choice of the asterisms<sup>2)</sup>“, die Wahl der Sterne somit als erst allmählig erfolgt bezeichnet. In der That „hat ja doch auch die Dodekatemorie des Himmels eher bestanden, als der Zodiacus“ (9, 486), es sind resp. die jetzigen Sterne des letzteren erst sekundär erlesen worden, ursprünglich wohl andere dafür erlesen gewesen, bis die jetzigen Zodien dafür fest eintraten<sup>3)</sup>. Die Theilung des Himmels in 360 Grade ist ja nie durch Sterne fixirt worden, weil dies nicht gut möglich gewesen wäre. Will Whitney dieselbe oder resp. jene dem Zodiacus vorauf-

<sup>1)</sup> So ist natürlich 9, 486 zu lesen statt: Monats.

<sup>2)</sup> Die Ausdrücke „asterism, constellation, stellar group“ für nakshatra perhorrescire ich deshalb (wie ich, Whitney's Frage p. 388 gegenüber, hier von oben 9, 487 her einfach wiederhole), weil damit eine Mehrzahl von Sternen indicirt ist, wozu uns das Wort (weder noch die Sache) von vorn herein irgend autorisirt.

<sup>3)</sup> Nach Plinius 2, 8 hat erst Cleostratos von Tenedos, der kurz nach Anaximander lebte (Anfang des 6ten Jahrh.) plusieurs signes et en premier lieu ceux du Bélier et du Sagittaire in den Zodiacus gesetzt, s. Letronne Journal des Savants Spt. 1889. p. 582 (die Stelle bei Plinius lautet: signa deinde in eo [signifero] Cleostratus et prima Arietis et Sagittarii). Die Waage als Aequinoctialzeichen ist erst im 2ten Jahrh. v. Chr. eingeführt, Letronne ibid. p. 585. Alex. v. Humboldt Kosmos 3, 160—2. 197—8. und vue des Cordillères (1816 ed. 8vo.) 2, 12 „dans l'Asie orientale le zodiaque en douze signes n'a été pendant long temps qu'une division abstraite“.

gehende Dodekatemorie, von der dasselbe gilt, deshalb als nutzlos bezeichnen? Freilich ist die Fixirung einer solchen Reihe durch bestimmte Sterne eine höchst praktische: wie das aber hindern sollte, „that they should be loosely held or lightly abandoned“, erhellt nicht recht. Wenn einmal Whitney mit mir darin übereinstimmt, daß die Inder die Reihe nicht selbstständig festgesetzt, sondern daß sie dieselbe aus der Fremde erhalten haben, so sehe ich nicht ein, wie er die Möglichkeit in Abrede stellen kann, daß sich bei einer solchen Wanderung auch Abweichungen einstellten, andere Sterne als die ursprünglich dazu erkorenen in die Reihe eintraten<sup>1)</sup>. Es ist vielmehr nur zu verwundern, daß dies nicht in einem noch viel höheren Grade geschehen, sondern soviel Uebereinstimmung geblieben ist, als sich faktisch aus der Vergleichung der drei Systeme Indien's, China's und Arabiens ergibt.

Davon daß „the original work of selection was done over again in any wholesale way“, ist ja überhaupt von meiner Seite bisher nie die Rede gewesen, nur von Abweichungen und Differenzen im Einzelnen, sei es aus Irrthum in mangelhafter Ueberlieferung, sei es aus irgend sonstigem Grunde hervorgehend. — Daß die alte Reihe z. B. mit krittikā resp. Taurus, also mit einem Frühlingsaequinoctialzeichen, beginnt, ist jedenfalls ganz willkürlich, konnte somit leicht geändert werden, und ist auch faktisch bei den Chinesen geändert worden, welche diesen Beginn gar nicht kennen<sup>2)</sup>, deren gewöhnliche Kio-

<sup>1)</sup> Ganz abgesehen davon, daß ja der Himmel Süd-Indiens wenigstens denn doch auch nicht ganz unerheblich von dem Himmel Babylon's differirt, worauf aber freilich in diesem Falle wohl kein besonderes Gewicht zu legen sein wird.

<sup>2)</sup> Biot's Ansetzung einer Mao-Reihe ist durch keine chinesische Angabe begründet, sondern ganz willkürlich.



Reihe vielmehr mit dem Herbstaequinox, während eine andere, einmal wenigstens belegte Reihe mit Teou d. i. mit dem Wintersolstiz beginnt; auch bei den Indern ist Ähnliches wenigstens versucht worden<sup>1)</sup>; daß dann bei einer solchen Verschiebung des ganzen Systems auch sonstige Veränderungen im Einzelnen sich einschleichen konnten, liegt auf der Hand (während andererseits das Zusammentreffen in dem willkürlichen Beginn mit dem Frühlings-Aequinox auf eine gemeinsame Grundlage hinführt).

s) Wenn Whitney (p. 390) sagt: „Prof. Weber [s. diese Stud. 9, 438] seems desirous to fasten upon me the reproach of disingeniousness (not to call it by a worse name), in that I have, under the influence of his Essays changed my views in one important point respecting the nakshatras without acknowledging it and even with an attempt to hide the fact from sight“, so bedaure ich zu sehen, daß Wh. mir da ein Bestreben ihm gegenüber imputiert, von welchem er wahrlich überzeugt sein kann, daß es mir völlig fern liegt. Von dem Vorwurf eines „intentionally ignoring one point of prime consequence“ in meinen Abhh. über die Naksh. kann ihm gegenüber von meiner Seite nie die Rede sein, wohl aber hat die Sache faktisch sich folgendermaßen verhalten. In

---

<sup>1)</sup> Bei den Jaina nämlich, die ja überhaupt allerlei kolossale Willkür in astronomischen sich erlaubt haben, beginnt die nakshatra-Reihe mit abhijit (und zwar angeblich als nakshatra der Sommerwende, freilich, um so zu sagen, nur der des Mondes[!], unter Verzichtleistung nämlich auf dessen Conjunction mit der Sonne beim Anfang des yugam). Die Sūryaprajñapti, die uns dies Curiosum berichtet (s. diese Stud. 9, 443) erwähnt in 10, 21 ausserdem noch fünf gegnerische Ansichten, den Reihenbeginn nämlich mit kṛttikā, bharāṇī und aśvinī (drei Frühlingsreihen), sowie mit anurādhā (eine Herbstaequinoctialreihe, der kṛttikā-Frühlingsreihe entsprechend) und mit dhanishṭhā (eine Winterwendenreihe, der bharāṇī-Frühlingsreihe entsprechend).

einer Zusatznote zu seiner Uebersetzung des *Sūryasiddhānta* (pag. 325, *Journal Am. Or. Soc.* 6, 469) hatte Whitney allerdings bereits seine an einer früheren Stelle derselben (pag. 207) ausgesprochene Ansicht über das nakshatra-System dahin geändert, daß: „it may fairly be claimed that the asterisms, as a Hindu institution, are an originally lunar division of the zodiac“, und es war somit in dieser Note — ich wiederhole hier nur meine oben 9, 439 über dieselbe<sup>1)</sup> gebrauchten Worte — „allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist eben weit davon entfernt ein principieller zu sein“. Denn er ist eben theils kein kategorischer, — was heißt das, daß die „asterisms, as a Hindu institution, are an originally lunar division“? — theils fehlt es dabei ganz an der unumwundenen Anerkennung, daß das Princip des Systems der siderische Mondmonat ist. Erst in der Zwischen-

---

<sup>1)</sup> Wenn Whitney dem gegenüber auf p. 391 sagen kann: „it was doubtless the case, that he simply overlooked the additional note, as was easy to happen, although it is fully referred to in the index, under its proper subjects“, so ist dies in der That eine solenne Beglaubigung für mich, wenn ich mich nicht der Annahme erwehren kann, daß Whitney im Verlauf dieser ganzen Angelegenheit mehrfach etwas zu rasch und vorschnell vorgegangen ist, nicht mit der ihm sonst bei der Prüfung dessen was er sagt eigenen Besonnenheit. — Noch ein Beispiel hierfür giebt die Note auf einer unmittelbar vorhergehenden Seite (pag. 388). Ich hatte oben 9, 436 es gertügt, daß Whitney die nakshatra-Sterne als „guides to the actual division and nomenclature of the path of the planets“ bezeichnet. Er aber behandelt dies auf p. 388 so, als ob ich gegen seinen an einer anderen Stelle gebrauchten Ausdruck: planetary path Anstoß genommen hätte, während ich doch letzteren gerade ausdrücklich in meiner Note zu 9, 436 als daselbst wohl nur so viel als das vier Zeilen vorher stehende „the moons track“ bedeutend, somit als zwar auch nicht ganz klar, dennoch aber als an dieser Stelle verständlich bezeichnet habe. Das kann aber von dem „path of the planets“ nicht gelten. Vielmehr kann dieser Ausdruck bei denen, welchen das kuriose Faktum, daß die vedischen Inder die Planeten nicht kennen, nicht gegenwärtig ist, sehr leicht zu Mißverständnissen und Irrthümern Veranlassung geben: und daher sind solche unklare Ausdrücke zu vermeiden. Da überdem Whitney selbst früher die Ansicht vertrat, daß der Veda die Planeten kenne, so war bei ihm gerade der Ausdruck somit befremdend.

zeit zwischen dieser seiner Note und seiner Kritik meiner Abhandlungen, hat dann Wh.'s volle „conversion“ in beiden Beziehungen stattgefunden, und zwar in für ihn selbst so durchschlagender Weise, daß er eine Erwähnung der Sache, als selbstverständlich, gar nicht für nötig erachtet hat. Ob dies Resultat durch meine fortgesetzten „private communications“, oder durch meine „writings“ erreicht worden ist, wird sich freilich wohl nicht ermitteln lassen, bleibt sich aber den Lesern seiner Arbeiten gegenüber auch ganz gleich. Von welchen „writings“ von mir meint er überhaupt (pag. 390), daß sie dies bewirkt hätten, wenn es nicht meine „Essays on the nakshatras“ sind? von denen er dann doch wieder angiebt, daß ich „altogether mistaken“ sei, wenn ich meine, daß sie „instrumental in effecting it“ (seine conversion nämlich) gewesen wären? Ich kenne keine anderen „writings“ von mir über diesen Gegenstand: denn meine Briefe an ihn kann er denn doch nicht wohl meinen, da er ja ausdrücklich von „writings and private communications“ spricht.

4) Whitney bezeichnet es (p. 391) als „a demand obviously unreasonable and groundless“ anzunehmen, daß der Hymnus Ath. 19, 7 „must necessarily be a very modern one, because the book which contains it is a late addition to the Atharva“. Nun, er hätte nur etwas näher zuzusehen brauchen, so würde er gefunden haben, daß es sich darum gar nicht handelt. Ich habe Naksh. 2, 280 denn doch wahrlich die Gründe ausführlich genug erörtert, nicht warum speciell (das 19te Buch, sondern warum) gerade diese „beiden Abschnitte“ desselben „19, 7 wie 8“ eine sekundäre Zuthat sein müssen, und habe dafür dort — wie oben 9, 446 — auf meine

Angaben in diesen Studien 4, 488 note 2 verwiesen, welche, abgesehen von dem späteren Ursprung der Bücher 17—20, auch noch ganz speciell eben von diesen besonderen Gründen für die sekundäre Einfügung gerade von 19, 7. s handeln. Er könnte also höchstens sagen: nun gut, ich gebe zu, daß dies der Fall ist, daraus folgt aber noch nicht, daß die Stücke selbst sekundär sind: es gilt hier nur der allgemeine Satz: „çâkhântariyatvât sakalapâṭhah“, sie sind im Nakshatrakalpa § 10 und 26 nur deshalb vollständig aufgeführt, weil sie einer anderen Schule als unsere Ath. Samhitâ angehören. Hiergegen wäre indels einfach zu erwidern, daß jener Satz: „çâkh. sak.“ nur von solchen Versen etc. gilt, die bei bestimmten Gelegenheiten des Rituals in der Darstellung desselben als dabei zur Verwendung kommend, meist durch iti, angeführt werden. Die in Rede stehenden beiden Stücke aber bilden einen integrierenden Theil, zwei eigene völlig selbstständige §§. des Nakshatrakalpa selbst, und kann somit auf sie jener Satz nicht angewendet werden.

s) Je klarer ich zu beweisen im Stande sei, meint Whitney (pag. 390) daß die Hindu in den älteren Texten nur 27 nakshatra rechneten, je mehr steigere sich dadurch „the probability, that they began with reckoning 28“. Dies ist mir denn doch ein Räthsel. Und der Grund? weil ich hierdurch die Wahrscheinlichkeit verringere<sup>1)</sup>, daß die sien und manâzil, welche je 28 Glieder zählen, von den nakshatra abgeleitet seien, vielmehr zu dem Schlusse

---

<sup>2)</sup> In as much as he thereby decreases the probability that the sien and manâzil, which are systems of 28 members, were derived from the nakshatras and forces us toward the conclusion that they all originate together from a fourth source, or else that the nakshatras are derived from the sien or the manâzil.

dränge, entweder daß alle aus einer vierten Quelle stammen (— nun, das ist ja gerade, was ich behauptete und worin Whitney ja auch selbst schließelich mir beistimmt!), oder zu dem, daß die nakshatra von den *sia* oder *manâzil* abstammten — (!dies vermag ich nicht einzusehen). Wenn einmal Whitney jetzt definitiv mit mir darin übereinstimmt, daß der periodische Mondmonat das dem nakshatra-System — und zwar eben nicht *bloß*: *as a Hindu* institution, sondern wirklich: *originally* — zu Grunde liegende Princip sei, so ergibt sich daraus auch für ihn eigentlich schon ganz von selbst, daß deren Zahl der Zahl der Tage dieses Monats ( $27\frac{1}{2}$ ) entsprechen muß. Das 28ste nakshatra trat erst sekundär hinzu, um eben den Ueberschuß des siderischen Monats über 27 Tage zu decken (Naksh. 2, 288). Höchstens könnte Whitney also sagen, wie er dies früher that (in seiner ersten Kritik p. 56) diese meine Ansicht führe zu dem Resultat, Indien, welches allein diese alte Zahl 27 und erst sekundär die Zahl 28 zeige, als das Mutterland der Systeme, welche nur die sekundäre Zahl 28 kennen, zu markiren: und das sei doch meine Ansicht nicht. In der That ist sie es auch nicht; ich würde mich resp. nur eventuell, wenn der Nachweis eines anderen Ursprunges durchaus nicht gelingen sollte, dazu entschließen können. Aber ich glaube auch nicht, daß das angegebene Resultat ein nothwendiges ist: s. das hierüber bereits oben 9, 446 und hier im Verlauf auf pag. 226. 227 Bemerkte.

6) Bei der Erklärung von Taitt. Br. 1, 5, 2, 3 wo das nakshatra abhijit als „*upariṣṭād aśhâdhânâm, avastâchronâyai*“ d. i.: „über den *aśhâdhâs*, unterhalb der *çronâ*“ befindlich bezeichnet wird, handelt es sich nicht darum.

ob upariṣṭāt und avastāt überhaupt jemals im Sanskrit im umgekehrten Sinne unseres „above“ und „below“ von „a succeeding and a preceding passage“ gebraucht werden können, so daß demgemäß hier (p. 393) nicht sowohl die Himmelslage von abhijit, als vielmehr dessen „Stelle in der nakshatra-Reihe“ (drüber hinaus, hinter,) nach ashādhās, resp. (unterhalb,) vor çronā angegeben wäre: sondern es handelt sich darum, 1) daß im Taitt. Brāhmaṇa jene beiden Wörter einander gegenüber in dieser Bedeutung sonst nicht weiter nachgewiesen sind<sup>1)</sup>, und 2) darum, daß die rein örtliche Auffassung uns eine Position für abhijit giebt, welche zu der des entsprechenden sieu resp. manzil stimmt, sich somit gegenüber der späteren völlig verkehrten Angabe der Hindu als die ursprüngliche erweist. Es wäre zu wünschen, daß Whitney die „other considerations“ vorlegen wollte, die seiner „persuasion that Abhijit has not changed its stellar place during the period of our knowledge of the Hindu system“ als Grundlage dienen, und auf Grund deren dieselbe sogar „strong enough“ ist „to overbear the presumption which this passage would otherwise, no doubt, more naturally raise“. Da er selbst früher die Abweichungen in der Lage der nakshatra 15. 22 (dies ist abhijit). 23. 24 von der der entsprechenden sieu-manzil als „arbitrary alterations made, at the time of its adoption, in an institution imported from abroad“ bezeichnet hat, so braucht er sich eigentlich gar nicht so zu sperren, sondern diese Worte für 22 abhijit nur in „at a time subsequent to its adoption“ zu ändern. Ich sehe nicht ein, warum er nicht für eine spätere Zeit noch

<sup>1)</sup> vielmehr parastāt und avastāt sich darin dafür gebraucht finden, a. Naksh. 2. 305. 311. 386.

der Entwicklung der „institution“ gestatten will, was er für „the time of its adoption“ seinerseits selbst postuliert hat.

7) Das Taitt. Br. ist ein aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengefügtes Sammelwerk: es enthält ältere und jüngere Bestandtheile. Es kann daher nicht befremden, daß es an einigen Stellen an der alten Zahl von 27 nakshatra, welche in der Taitt. Samb. und den sonstigen älteren Texten ausschließlich herrscht, festhält, an anderen bereits die Zahl 28 für dieselben kennt. Wenn nun Whitney nunmehr denn doch zugiebt, daß die Stelle T. Br. 1, 5, 2, 8, in welcher die Lage von abhijit (nach seiner Ansicht die Stelle von abhijit in der Reihe der nakshatra) so speciell erörtert wird, was von keinem anderen nakshatra geschieht, zwar nicht für die Neuheit von abhijit, wohl aber dafür entscheide, daß dasselbe „was not generally accepted as included in the series of nakshatras along with the other 27 and was therefore less familiarly known“, daß es resp. „always a sort of outside member with only a halfright to association with the rest“ war, nun, so macht auch dies doch schon einen so wesentlichen Unterschied aus zwischen dem indischen System und dem der sieou wie manāzil, welche an der Zahl 28 stetig festhalten, daß eben die Annahme geboten erscheint, in Indien liege die ältere Phase des betreffenden Systems vor, indem ja was in Indien in den älteren Texten noch unbekannt ist, in den späteren dagegen noch schwankt, in den anderen beiden Ländern als ganz feste Norm auftritt. Und zwar erkenne ich darin einfach den direkten Beweis, daß Indien in einer älteren Zeit die nakshatra entliehen hat, als China und Arabien, (was ja auch zu den sonstigen historischen Verhältnissen leicht stimmt), und

als es erst sekundär sei es selbstständig durch die Natur der Dinge (um eben für den noch überschüssigen Dritteltag zu sorgen), sei es durch neuen Borg zu der Annahme des 28sten nakshatra gelangt ist, während die Systeme China's und Arabien's in einer Zeit entlehnt sind, in welcher auch in dem Mutterlande des Systems dasselbe bereits eine fester Norm zu dieser Zahl von 28 gelangt war.

s) Was „the assurance of the highest Hindu lexicographic authority“ (pag. 394), daß die beiden Namen für das dritte (resp. fünfte) nakshatra: mṛigaśiras und invakās „are of identical meaning“ für die Ursprünglichkeit dieser Identität entscheiden soll, ist mir völlig unklar. Solche Schlagwörter zunächst, wie „highest authority“ und dgl. hochtrabende Redensarten wollen der Kritik gegenüber nicht mehr recht verfangen. Der Amarakosha ist frühestens, ich will es einmal annehmen, aus dem 6ten Jahrhundert unserer Zeitr. und kann daher in keiner Weise als Auktorität für jene Identität gelten, nichts dafür beweisen. Es braucht indessen deshalb seine Identifikation der beiden Namen noch nicht gerade „only an inferential blunder“ zu sein: ich habe sie auch in der That gar nicht als einen solchen bezeichnet, wie Wh. mir Schuld giebt, sondern ich habe nur gesagt, daß dieselbe nur ein Abklatsch, resp. ein Resultat der Stellen ist, welche statt mṛigaśiras zu nennen die invakās aufführen. Sind denn tanūnapāt und narāṇsa (s. oben pag. 89—93), welche doch beide als Gottheiten desselben prayāja gelten, deshalb identisch? Hier wissen wir gerade zufälliger Weise, daß dabei ein genethlicher Unterschied stattfindet: die einen Geschlechter, die des Vasishtṭha, Atri etc. hielten an narāṇsa, die anderen Familien an tanūnapāt fest. Ist Gleiches



nicht auch bei Sternen denkbar? — Uebrigens ist der Amarakosha, näher bei Lichte betrachtet, hier nicht einmal das in Rede stehende wirklich behauptend. Whitney ist hier einmal ultramontaner gewesen, als sein Pabst selbst. Es heißt nämlich im Amarakosha nur: „in der Bedeutung von mṛigaçîrsha (wird auch) mṛigaçiras gebraucht, so wie (tasminn eva) agrahâyanî; ilvalâs (heißen) die Sterne welche in dessen Haupte sich befinden tachirodop nivasanti yâh“. Hier wird somit mṛigaçîrsha wohl als bahuvrîhi behandelt <sup>1)</sup> „etwas, das einen mṛiga-Kopf hat“, jedenfalls die ilvalâs (= invakâs), nur als die Sterne bezeichnet, welche sich in dessen Kopfe befinden: es findet somit hier also keineswegs eine volle Identifikation statt, sondern es werden die ilvalâs vielmehr eben nur als ein Theil des mṛigaçîrsham angegeben.

Wie übrigens die von mir für dies nakshatra und den dazu gehörigen ganzen Kreis von Sternbildern angeführten Legenden, welche die Identität dieses letzteren mit dem Orion zu erhärten allerdings völlig ausreichen, auch noch weitergehend für die Dreizahl der zu mṛigaçiras speciell gehörigen Sterne beweisen sollen, — um darum handelt es sich an der von Whitney in seiner ersten Kritik pag. 52. 53 angegriffenen Stelle meiner Abh. Naksh. 2, 381 (: „bei mṛigaçiras, Rehkopf, dachte man sich wohl der Hörner wegen die Dreizahl nöthig“) — während ich auf Grund des singularen Namens mṛigaçiras dies nakshatra für ursprünglich einsternig gemuthmaßt habe (oben 9, 461), verstehe ich, trotz Wh.'s neuer heftiger Gegengründe

<sup>1)</sup> Die Betonung des Wortes mṛigaçirashé in Ta., T. Br., Çat. Br. als oxytonon stimmt hierzu nicht, da sie das Wort vielmehr als tatparyasam weist: als bahuvrîhi müßte es proparoxytonon sein.

von „wilful blindness“ u. dgl., noch jetzt nicht. Ja, wenn ich in Abrede gestellt hätte, daß die trikāṇḍā „der dreikantige Pfeil“ des Ait. Br. (Naksh. 2, 269) durch diesen Namen als dreisternig — offenbar ist der Gürtel des Orion gemeint: die Chinesen verwenden ihn als nächste Station — markirt werde, dann möchte Wh. ein Recht haben, so schonungslos und bitter auf mich loszuziehen, wie er es hierbei in seiner ersten Kritik gethan hat und auch diesmal wieder thut. Aber ob „the faint cluster in the head of Orion or  $\lambda$ ,  $\varphi$  1,  $\varphi$  2 Orionis“, wie er selbst die Sterne von mṛigaçiras (in den Noten zum Sūryasiddh. pag. 185) bezeichnet, oder ob bloß einer derselben,  $\lambda$  Orionis, wie die Chinesen annehmen, von Anfang an die Sternmarke dieses nakshatra gebildet hat, das möchte denn doch, bloß auf Grund einer so späten Auktorität, als der Nakshatrakalpa ist, hin (oder hat Whitney etwa ältere Auktoritäten dafür?) nicht mit so voller Sicherheit auszumachen sein!

9). Whitney's unbedingte Superiorität in dem astronomischen Theil der nakshatra-Frage erkenne ich natürlich ohne Weiteres an: ich habe in dieser Beziehung nie irgendwelche Ansprüche gemacht. Aber da es leider gerade auf dem Gebiete der indischen Alterthumsforschung nicht an Beispielen gefehlt hat, — unser beiderseitiger illustrer Gegner J. J. Biot war noch jüngst eine Illustration dazu, — daß die Herren Astronomen bei allem Scharfsinn ihrer Berechnungen dennoch völlig in die Irre gegangen sind (denn was hilft die beste Rechnung, wenn die Thesen falsch sind, von denen sie ausgeht), so mag auch Whitney es mir nicht verübeln, wenn ich auch ferner erst noch eine Prüfung verschiedener seiner dgl. Angaben von kompetenter Seite her, und zwar nicht bloß eine private Be-

stätigung durch „some mathematical friend“ (p. 397), als höchst wünschenswerth bezeichne. Mag er dies als „lack of confidence“ oder sonst wie stigmatisiren, — es ist nicht meine Sache hier zu prüfen, aber ebenso wenig ist es meine Sache, hier blind zu folgen, und, bloß darum weil Wh. etwas gesagt hat, dies gleich für baare Münze zu nehmen. Was mich vielleicht hierbei noch etwas mehr kopfscheu macht, als ich es sonst wohl sein würde, ist einfach der Umstand, daß Wh. sich eben in dieser ganzen Angelegenheit von historisch-philologischer Seite her — dies ist die einzige, die ich zu beurtheilen ein Anrecht habe — keineswegs durchweg so besonnen und überlegt gezeigt hat, wie man es sonst vom ihm in der That gewohnt ist: in Folge wovon denn mein Vertrauen zu seinen Diktaten in Punkten, wo ich ihn nicht zu kontrolliren vermag, begreiflicher Weise gelitten hat. Ich mag ihm darin Unrecht thun: das ist möglich. Aber dgl. läßt sich nicht erzwingen. Und so verharre ich denn u. A. zunächst immer noch, trotz Whitney's verneinender Antwort, bei meiner Frage, ob das System der von den Vollmonds-nakshatra entlehnten Monatsnamen, welches für die Zeit, wo es entstand — und wir können dies Entstehen ja in den Texten fast noch Stufe für Stufe verfolgen — „doubtless strictly applicable“ war (Whitney in den Noten zum *Sūryaa* pag. 269 [Journal 6, 413]), ob schon dieselben „would not long continue to be so“ (ibid.), nicht doch etwa wirklich einen gewissen chronologischen Anhaltspunkt enthält (vgl. Naksh. 2, 347—348), zwar nicht so, daß es auf eine Zeit hinwiese, wo der Mond „was continuously or customarily full in those nakshatras“ (p. 397), davon kann nach Wh.'s Darstellung in der That nicht mehr die



Rede sein, wohl aber etwa so, daß irgend einmal in einem bestimmten Cyclus von Jahren ein solches Zusammentreffen wirklich öfters stattgehabt hat<sup>1)</sup>, dergestalt daß es auffällig genug war, um als Grundlage für diese Nomenclatur verwendet zu werden?

Anders steht es mit einem zweiten Punkt unserer Controverse, der sich hier direkt anschließt und bei welchem Wh. mir wohl nicht ganz mit Unrecht die allerdings etwas unangenehme Position zuweist, mein Verfahren sei ein solches, als ob ich aus philologischen Gründen erweisen wollte, daß die „Praecession der Coluren von West nach Ost, nicht von Ost nach West gehe“ (pag. 397. 398). Whitney's Berechnung zwar, die er mir früher (in seinem ersten Artikel p. 71) entgegenhielt, würde, wie mich bedünkt, nur dann richtig sein, wenn auch jetzt noch z. B. unter caitra wirklich, wie etymologisch allerdings richtig, der Monat zu verstehen wäre, dessen Vollmond mit citrâ zusammentrifft (when the moon is full in Citrâ). Dies gilt denn aber doch strikt genommen nur für die Zeit, in welcher der Namen entstand: und wenn wir jetzt einen Monat neu „caitra“ benennen wollten, so würden wir uns daran natürlich zu halten haben. Als Glied einer einmal festgesetzten Reihe von Monatsnamen aber ist die Stellung des Monats caitra von der ursprünglichen Bedeutung seines Namens völlig unabhängig. Dagegen muß ich in der That einräumen, daß diese meine Bedenken gegen die Art, wie Whitney damals seinen Einwurf gegen meine Vermuthung in Bezug auf die chronologische Bedeu-

---

<sup>1)</sup> Ob etwa auf Grund der mehrfachen Irregularitäten, die der Mond gelegentlich in seinem Laufe zeigt? das möchte freilich wohl schwer nachzurechnen sein.

tung der verschiedenen vedischen Angaben über den ersten Frühlingsmonat begründet hat, mich meinerseits oben 9, 425 denn doch in der Sache selbst zu weit geführt haben, wenn ich daselbst „die Priorität des phālguna (als erster Frühlingsmonat) vor dem caitra als mit Evidenz erhärtet“ bezeichne. In der That habe ich ja selbst gerade im Verlauf einer der beiden hierbei aus meiner Abb. über die Naksh. angeführten Stellen (2, 358. 354) aus der Taitt. Samh. und aus dem Çāṅkh. Br. bereits Stellen angeführt, welche den caitra, nicht den phālguna als ersten Frühlingsmonat markiren. Und hier hat Whitney somit in der That wohl entschieden Recht, wenn er annimmt, daß vielmehr lokale oder sonstige Gründe bei dieser Differenz in den Angaben der älteren Texte über den Frühlingsanfang obwalten. Vgl. hiezu noch Warren's Kālasamkalita pag. 4. 5. und Prinsep's useful tables (ed. Thomas) p. 150. 155.

## II.

In demselben Hefte des Journal of the Am. Or. Soc. befindet sich auf pag. 309—334 eine Abhandlung des Rev. E. Burgess über den Ursprung des nakshatra-Systems, die mich zu folgenden Bemerkungen veranlaßt<sup>1)</sup>. Die Ansicht desselben geht dahin, daß 1) das nakshatra-System in Indien seinen Ursprung hat, daß es ferner 2) mit den chinesischen sieou in „no genetic relation“ steht, daß dagegen 3) die menâzil der Araber direkt aus Indien entlehnt

<sup>1)</sup> Es ist von Interesse zu sehen, wie Burgess, durch Whitney, resp. dessen „severe criticisms on the arguments of Prof. Weber, who maintains the mediate Hindu origin of the systems“, verleitet, mir eine Ansicht direkt zuschiebt, die nicht die meinige ist, es resp. oben erst dann werden könnte, wenn (s. oben 9, 425—6) sich herausstellen sollte, daß Burgess mit der von ihm behaupteten originality of the nakshatras in India wirklich Recht hätte.

sind. — Seine Gründe ad 1) sind im Wesentlichen das astronomische Datum, welches der krittikâ-Reihe eo ipso innewohne, und die dem entsprechenden Angaben bei Varāhamihira über die Lage der Coluren nach der Ansicht der pūrvaçastra, sowie die dem Parāçaratantra entlehnten gleichartigen Angaben in Gemeinschaft mit denen des Jyotiṣham (vgl. hierüber z. B. Naksh. 1, 811. 2, 355. Jyot. p. 26). Er hätte hiezu auch noch die oben 9, 363 aus der Maitrī-Upanishad mitgetheilten Angaben ziehen können, wenn sie ihm bereits bekannt gewesen wären. In Bezug auf diese astronomischen Daten nun habe ich schon vor längerer Zeit (s. diese Stud. 2, 246) zuerst darauf hingewiesen, daß das faktische Datum der neuen Ordnung der āçvini-Reihe (sei es daß man dasselbe 400 oder 500 A. D. ansetzt) in keiner Weise implicirt, daß die krittikâ-Reihe wirklich gerade 26 Grad d. i. 1872 Jahre früher festgestellt worden ist, daß vielmehr ein Zeitraum von in Summa etwa 900 bis 1000 Jahren nach oben und nach unten hin die Zeit repräsentirt, innerhalb welcher, in irgend einem beliebigen Moment derselben, die Beobachtung gemacht werden konnte, welche die krittikâs an die Spitze stellte. Auch die späteren Bemerkungen, die ich hierüber an verschiedenen Orten gemacht habe (s. diese Stud. 2, 413. Ind. Skizzen pag. 97. 98. 136) und die nur darin sich unterscheiden, daß sie statt der 26 Grad (streng genommen  $26\frac{1}{2}$  Grad), welche durch die gleichmäßige Entfernung der nakshatra-Räume von einander bedingt sind, den Angaben über die ungleichmäßigen Entfernungen der betreffenden yogatârâs Rechnung tragen (s. Naksh. 1, 807), gehen durchweg von derselben Annahme aus, daß wir eben, abgesehen von der faktischen Bestimmung, zu welcher Zeit ein Stern

wirklich als Frühlingszeichen absolut richtig war, im Ueb-  
rigen nur im Stande sind, einen terminus a quo und einen  
terminus ad quem für die Möglichkeit der Ansetzung  
desselben als solches, resp. als erstes nakshatra festzustellen,  
daß wir aber für den bestimmten Zeitpunkt, in welchem  
diese Ansetzung wirklich stattgefunden hat, gar keinen  
Anhalt haben. In meiner letzten Auseinandersetzung hier-  
über (Naksh. 2, 364—6) ist indessen meine Rechnung für jene  
beiden termini selbst etwas verschieden ausgefallen, insofern  
ich dabei, unter zu-Grunde-Legung von Colebrooke's An-  
gabe misc. ess. 2, 464, daß zu Brahmagupta's Zeit, d. i.  
nach Colebrooke A. D. 582<sup>1)</sup> „the star Revati, which  
appears to be ζ Piscium, had no longitude, being situ-  
ated precisely at the close of the asterism and commen-  
cement of the following one, Aṣvinî, without latitude or  
declination, exactly in the equinoctial point“, eine  
Angabe, die von Colebrooke selbst, wie von Biot und  
Whitney geprüft und richtig befunden worden ist<sup>2)</sup>, die  
ganze Entfernung von diesem Stern bis zu krittikâ, η Tauri,  
in Anschlag brachte. Es sind dies gerade 40° und wir  
gewinnen somit  $40 \times 72 = 2880$  Jahre vor A. D. 582, also  
in runder Zahl das Jahr 2300 a. Chr. als das Jahr, in  
welchem die Ansetzung von η Tauri als Frühlingsaequi-  
noktialzeichen absolut richtig war. Dieselbe Stellung nimmt,

---

<sup>1)</sup> Nach Bhāu Dājī ist Brahmagupta erst A. D. 598 geboren, so daß  
in der folgenden Rechnung einige 40 Jahre hinzuzuaddiren (resp. zu sub-  
trahiren) sind, wie denn auch Colebrooke selbst bereits meint, daß sich die  
Angabe ebenso gut auch noch auf das traditionell für Brahmagupta über-  
lieferte Jahr 628 A. D. beziehen lasse.

<sup>2)</sup> Nur daß Biot das Jahr 572 A. D., Whitney einmal (zu Sâryas  
I, 37) das Jahr 570, in der Regel dagegen (so zu Sâryas. 8, 3 und sonst)  
das Jahr 560 dafür ansetzt. — Darüber daß die Chinesen bereits in ihrer  
ältesten Aufführung der sieon, angeblich etwa 250 a. Chr., Revati als Frühlings-  
zeichen verwerthen, s. Naksh. I, 306.

bei gleichem Umfange der nakshatra<sup>1)</sup>, für bharanī (35 Arietis) das Jahr 1340 a. Chr. ein, woraus sich dann ein Medium<sup>2)</sup> von 2760 a. Chr. als erste, und von 1820 a. Chr. als letzte Möglichkeit der Ansetzung von kritikā als Frühlingszeichen ergibt<sup>3)</sup>, da später eben bharanī als leitender Stern an die Spitze hätte treten müssen. Zwischen diesen beiden termini sich für irgend ein Jahr zu entscheiden, wie dies Biot für das Jahr 2357 gethan hat, fehlt es an irgend welchem Anhalt<sup>4)</sup>. Ebenso wenig genügt es aber behufs des Rückschlusses auf die Zeit, wo kritikā jene Stellung faktisch einnahm, resp. für den Längenunterschied von āṣvini bis zu kritikā hin, in der bisher üblichen Weise bloß den Umfang zweier nakshatra, also  $26\frac{1}{2}^{\circ}$ , in Anrechnung zu bringen, sondern es muß eben der wirkliche Längenunterschied zwischen  $\zeta$  piscium und  $\eta$  tauri, d. i.  $40^{\circ}$ , also drei nakshatra-Räume dafür verwerthet werden, da sich eben the star kritikā  $\eta$  Tauri ebenso am

<sup>1)</sup> Whitney im Journal Royal As. S. I, 328 hat 1860, weil er von 560 A. D. aus zurückgeht, nicht von 580 wie ich oben nach Colebrooke angenommen habe. — Die faktische Entfernung zwischen  $\eta$  Tauri ( $89^{\circ} 58'$ ) und 35 Arietis ( $26^{\circ} 54'$ ) beträgt übrigens etwas weniger als  $13\frac{1}{2}^{\circ}$ , vgl. Whitney's Note zu Sūryas. 8, 9 pag. 184—5. 211.

<sup>2)</sup> Die Hälfte der gegenseitigen Entfernung, also  $6\frac{1}{2}^{\circ} = 480$  Jahre, ist wohl als äußerste Grenze für die beiden termini nach vorn wie nach hinten. In den Indischen Skizzen habe ich „etwa vier Grade, ein Drittel“ der gegenseitigen Entfernungen als ungefähres Maas dafür in Rechnung gebracht.

<sup>3)</sup> In dieser Weise sind meine Worte Naksh. 2, 864 zu emendiren. Legen wir nicht 580 (582) A. D., sondern 628 A. D. zu Grunde, so rücken uns obige Zahlen je um 48, das Medium resp. um 24 Jahre näher.

<sup>4)</sup> Denn daß der Schuking, nach Auffassung der chinesischen Commentare wenigstens (s. Naksh. I, 292), berichtet, zu Kaiser Yao's Zeit sei Mao ( $\eta$  Tauri) Frühlingsaequinoctialzeichen gewesen, würde für das Jahr 2357 nur dann beweisen, wenn Yao's Zeit anderweitig fest bestimmt wäre. Man kann aber nicht sagen: Yao lebte 2357, weil Mao damals Frühlingszeichen war, und dann wieder: Mao war 2357 Frühlingszeichen, weil es dies zu Yao's Zeit war. Denn ein dgl. Verfahren nennt man einfach: sich im Kreise herumdrehen.



Ende seines nakshatra-Raumes — falls wir deren Gleichmäfsigkeit statuiren — befindet, wie dies bei revati  $\zeta$  piscium der Fall ist. Wird somit hierdurch zunächst für die Zeit, in welcher krittikâ,  $\eta$  Tauri, als Frühlingsaequinoctialzeichen an die Spitze einer Theilung des Himmels in 27 Theile, deren erster durch dies Gestirn markirt ward, gesetzt werden konnte, ein in der That ziemlich hoch hinaufreichendes Datum gewonnen, so steht die Sache in Bezug auf die Angaben des Jyotisham und die entsprechenden bei Parâçara und Varâhamihira allerdings etwas anders, insofern dieselben streng genommen eben gar nicht mehr die krittikâ-Reihe, sondern vielmehr eine bharanî-Reihe repräsentiren <sup>1)</sup>. Auch für sie indess gilt das oben Bemerkte, daß sie in keiner Weise ein festes Datum bieten, sondern daß sich nach Feststellung der Zeit, wo bharanî wirklich Frühlingsaequinox war, also sagen wir (s. eben pag. 235) 1340 a. Chr., nur etwa ein terminus a quo (1820 a. Chr.: und ein terminus ad quem (860 a. Chr.) angeben läßt, zwischen welchen beiden Enden, zu irgend welchem Zeitpunkt, ihre Ansetzung als solche erfolgt sein mag: „No

<sup>1)</sup> Whitney's Bemerkungen hierüber sowohl, wie über die Berechnungen von Davis und Colebrooke überhaupt, in seinem höchst werthvollen Artikel on the Jyotisha observation of the place of the colures (im Journal R. As Soc. new series I, 317 -81, read 4. July 1864) stimmen genau zu meiner ausführlichen Darstellung dieses Gegenstandes in meiner Abh. über die Naksh. 2, 355—364 (vgl. auch diese Stud. 5, 39). Er hat aber leider darauf nicht reflektirt, obschon er gelegentlich einmal bei einem einzelnen Punkte (in der Note auf pag. 328) auf eine Stelle in meiner Abh. über das Jyotisham verweist, wo ich indessen mich gerade nicht besonders speciell ausgelassen, vielmehr eigentlich nur auf jene meine ausführliche Darstellung hingewiesen habe. — Damit Whitney übrigens nicht etwa wieder denkt, ich wolle ihm hiermit ein „intentionally ignoring“ dieser meiner Darstellung vorwerfen, bemerke ich ganz ausdrücklich, daß ich überzeugt bin, er hat sie noch früher gewiß einmal gelesen, bei seiner eigenen Ausarbeitung ist sie ihm aber nicht mehr recht im Gedächtniß gewesen und meinen Hinweis darauf hat er übersehen. Zu seinem Schaden, wie ich meine; denn er wäre sonst auf meine (obige und eben) bereits dort am a. O. (Naksh. 2, 364) gegebene Berechnung des krittikâ-Datums wieder aufmerksam geworden.

one should draw from it any more precise conclusion than that it was probably made<sup>1)</sup> somewhere between 1800 and 1000 B. C.“ (Whitney im Journ. R. A. S. 1, 323). — Auch die Uebereinstimmung, in welcher das Jyotisha-Datum sich zu der gelegentlichen Angabe des Çāṅkhâyaṇa Brāhmaṇa (19, 3) über das Zusammentreffen des Winter-solstizes mit dem Neumonde des mîgha<sup>2)</sup> befindet (s. Naksh. 2, 845. 853), enthält, wie wichtig dieselbe auch ist, dennoch kein wirkliches Datum. — Die (ziemlich konfus abgefaßte) Angabe in der Maitrî-Upanishad endlich (oben 9, 363), welche ihrerseits wieder um einen halben nakshatra-Raum über das Jyotisha-Datum zurückgreift, ist, dem völlig sekundären Charakter dieses Textes entsprechend, jedenfalls nur als eine aus der einmal überlieferten krittikâ-Reihe gemachte Abstraction zu erachten.

Was aber folgt nun schliesslich aus dem Obigen? Ist daraus, daß die Inder eine krittikâ-Reihe haben, welche zwischen – 2780 und – 1820 festgesetzt sein muß, und eine bharanî-Reihe, von welcher dasselbe für die Zeit zwischen – 1820 u. – 860 gilt, irgendwie folgend, daß sie diese beiden Reihen ihrerseits festgestellt, ja auch nur, daß sie dieselben je bald nachher bereits besessen haben? Folgt etwa daraus, daß der Aries-Zodiacus nun seit circa 15 Jahrhunderten in Indien allgemein bekannt ist, daß ihn die Inder zu der

<sup>1)</sup> Für das Alter der Texte, resp. Autoren, welche sie uns überliefern, ist sie vollends in keiner Weise irgend etwas entscheidend. Wenn Burgess daher (p. 314) meint, daß die Angabe aus dem Parâçara-tantra beweise „that its author Parâçara lived at that time“, so ist dies entschieden irrig. Auch hat sich Sir W. Jones keineswegs, wie Burgess angiebt, hierfür erklärt, sondern gerade das Gegentheil erhärtet, vgl. das hierüber von mir Naksh. 2, 856 not. 8. Angeführte. Jones behauptet vielmehr nur, daß Parâçara nicht vor 1181 a. Chr., sondern within twelve centuries (cursiv bei ihm) before the beginning of our era geschrieben haben muß.

<sup>2)</sup> sa (samvatsarah, samvatsarâtmâ sâryaḥ schol.) vai mîghasya mîghasyâyām upavasaty, udaññ âvartsyān.

Zeit, wo derselbe festgestellt wurde, bereits gekannt haben? Wenn einmal, auf Grund anderer Praemissen, die Frage aufgeworfen ist, ob nicht jene astronomischen Besitzthümer der Inder ein aus der Fremde entlehntes Gut sind, so kann man diese Frage nicht damit abschneiden, daß man einertheils den Besitz der kritikâ-Reihe etc. als ein ursprünglich indisches Gut erachtet, weil sie in den vedischen Texten erwähnt wird, während man andernteils das Alter der vedischen Texte wieder dadurch bestimmt findet, daß darin der kritikâ-Reihe etc. gedacht sei! Vielmehr ist faktisch jener Besitz den Indern zunächst nur für diejenige Zeit verbürgt, für welche uns das Datum dieser Texte anderweitig gesichert ist. Und wenn wir nun auch allerdings bereitwillig zugeben, daß diese Zeit derjenigen, für welche der Besitz der nakshatra bei anderen Völkern notorisch gesichert ist, ziemlich weit vorausliegt, daß wir resp. das nakshatra-System in Indien in Gebrauch finden zwar nicht, wie Burgess p. 317 meint, „a thousand years before it was known in Arabia and a number of centuries before it was known among the Chinese“, denn das ist eben eine der Fragen um die es sich handelt, wohl aber (weit über) 1000 Jahre ehe wir es in Arabien und mehrere Jahrhunderte, ehe wir es in China nachweisen können, so folgt doch daraus eben gar nichts für die wirkliche Originalität, oder auch nur für die grössere Alterthümlichkeit desselben, in Indien<sup>1)</sup>. Es läßt sich doch in der

---

<sup>1)</sup> Analog steht es ja z. B. mit der Sprache selbst. Das Arabische ist eine ältere Sprache als das Hebräische, obgleich seine ältesten literarischen Dokumente ca. 1500 Jahre jünger sind (: der erste, der diese Ketzerlei ausführlich erhärtete, war soweit ich weiß, J. Olshausen in den Kieler philologischen Schriften 1841 pag 25 ff.). Ebenso ist das Litthauische, welches noch fast gar keine Literatur hat, in vielen Punkten älter als die Sprache Homer's.

That sehr wohl denken, daß sich dasselbe bei einem Volk mit alter Literatur früh, bei einem andern mit junger Literatur eben erst spät nachweisen läßt, während es doch bei beiden Völkern aus gleich alter Quelle herrührt. Die Gründe nun, welche dafür sprechen, daß Indien nicht das Mutterland des Systems ist, sind so vielfach erörtert, daß ich darauf verzichte, sie zu wiederholen. Die Einwürfe aber, welche Burgess dagegen erhebt, erledigen sich wie mir scheint leicht genug. Wenn er nämlich der Ansicht ist, daß die vedischen Inder die Planeten gekannt haben müssen, und aus der Nichterwähnung derselben im Veda den Schluß auf ihre Unbekanntheit nicht gestatten will, so steht ihm dabei allerdings gewissermaßen zur Seite, daß wir, die wir den chaldäischen Ursprung der Mondstationen annehmen, ja auch sagen: daraus, daß in den Nachrichten der Alten über die chaldäische Astronomie bis jetzt noch keine Spur derselben sich gefunden hat, folgt noch nicht, daß sie dieselben wirklich nicht gekannt haben. Die Sache steht aber denn doch etwas anders. Hätten wir eine chaldäische Literatur von der Ausdehnung der vedischen vor uns, und wäre dieselbe bereits mit eben der Sicherheit bekannt und durchforscht wie diese — nun, dann würden die Chancen für das Bestehen der Mondstationen als eine chaldäische Einrichtung allerdings sehr schlecht stehen. Dies ist aber nicht der Fall. Die Durchforschung der babylonischen Denkmäler hat kaum erst begonnen, und wenn sich auch bis jetzt noch nichts gefunden hat, so ist doch die Möglichkeit noch immer vorhanden, daß sich etwas finden werde. Die mazzaloth lassen sich nun einmal nicht so leicht anders erklären (s. Naksh. 1, 318), und die mehrfachen Beziehungen der indischen Stern-

mythen zu den chaldäischen in Gemeinschaft mit der Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages (s. oben 9, 488) weisen unleugbar auf direkte derartige Verbindung Indiens mit Babylon hin und halten jene Erwartung aufrecht. Was dagegen die Annahme von der Unbekanntschaft der vedischen Inder mit den Planeten betrifft, so beruht dieselbe darauf, daß in keinem der zahlreichen vedischen Texte, so wie in überhaupt keinem älteren Texte der brahmanischen oder der buddhistischen Literatur, so oft auch Veranlassung dazu gewesen wäre, ihrer gedacht wird<sup>1)</sup>, sie vielmehr erst von einem gewissen Zeitpunkte ab, zuerst in den Atharva-Parīṣiṣṭa, in der astrologischen Vorstellungswelt der Inder erscheinen, und zwar dann darin eine sehr hervorragende Stellung einnehmen. — Was so-

<sup>1)</sup> Vgl. ved. Texte über Omina und Portenta pag. 339. Jyotiṣa pag. 10. diese Stud. 9, 368. Auch die neuerdings in Stenzler's Uebersetzung des Ācvalāyana gṛhyasūtra 3, 12, 16 als daselbst vorkommend erscheinende Erwähnung eines Planeten erweist sich als eine irrige Auffassung von Seiten des Scholiasten, vgl. Liter. Centralblatt 1865 nro. 47 pag. 1288; ādityam auṣmanasam vā 'vasthāya prayodhayet heißt nicht: „man kämpfe bei Tage nicht gegen die Sonne, und bei Nacht nicht gegen die Venus gerichtet“ (dies müßte zum Mindesten: oṣanasam heißen, wie Stenzler auch richtig monirt), sondern: „man kämpfe in der Schlachtordnung der (oder des) āditya sich aufstellend, oder in der des Uṣanas (des Führers der asura)“, vgl. hierzu Mahābhār. 3 16869. 16870. — Nach dem Scholion zu Kāty. pag. 345, 2. 348, 28 ist çukrāsta ein Hinderniß für den Beginn des darçapūrṇamāsa und dies Wort ist wohl in der That durch: Untergang der Vena zu übersetzen? Nun, die Angabe gehört aber eben nur dem Scholion an, dessen Verf. schwerlich älter als 800 Jahre ist: der Text hat nichts davon. — Sollte die kuriose Legende, die wir im M. Bhār. I, 7294—7316 vorfinden, von den fünf indra, welche durch Girīça (Śiva) in einer Höhle des Mahāśatrāja (Himavant) eingesperrt und dann zur weiteren Strafe auf Erden als die fünf Pāṇḍava wiedergeboren wurden, so wie von dem himmlischen Auge, divyaṃ cakṣuḥ, welches Vyāsa dem Drupada reichte, um die Letzteren in ihrem früheren göttlichen Glanze als die 5 indra zu erblicken, etwa auf das erste Bekanntwerden der Inder mit den fünf Planeten mit Hilfe eines irgendwelchen Dioptron-artigen Instrumentes zu beziehen, resp. unter der, Lotusblumen als Thränen weinenden, çrī daselbst, welche als Draupadī wiedergeboren ward, etwa der Mond zu verstehen sein? Eine solche Erklärung ist indels freilich etwas weit hergeholt, und ist es wohl einfacher, unter divyaṃ cakṣuḥ magisches Sehvermögen zu verstehen.

lann die von Burgess als nothwendig postulirte „supposition that the Hindu had astronomical instruments in early times“ (p. 332) betrifft, nun so wird er wenigstens zugeben müssen, daß — die nakshatra-Frage selbst beiseite gelassen, damit wir uns nicht eben wieder einfach im Kreise drehen — an ihren Früchten sich dieselben nicht erkennen lassen: vgl. zu dem Vielen, was Whitney in dieser Beziehung äußerst treffend bemerkt hat, noch meine oben 9, 358—364 mitgetheilten Angaben über die naiven kosmisch - astronomischen Vorstellungen, die uns in den Brähmana entgegentreten. Zu welchem tollen Aberwitz als die Inder in dieser Beziehung überhaupt auch später noch, nachdem ihnen bereits richtige Anleitung zu Geometrie stand, gebracht haben, ist bekannt genug (ein lukulenten Beispiel bietet die Sûryaprajnapti der Jaina), und ich kann mir nicht denken, daß es je bei ihnen viel anders gewesen ist. Große gewerbliche Fähigkeit ist ihnen ja nicht abzusprechen, und in dieser Beziehung haben sie gewiß, durch das erbliche Kastenwesen begünstigt, viele praktische Beobachtungen gemacht (den Brennspiegel erwähnt z. B. Yâska 7, 23), aber zu Himmelsbeobachtungen fehlt ihnen die dazu nöthige Nüchternheit und besondere Abstraktion. Das Datum der kritikâ-Reihe führt uns überdem (s. oben) in eine so hohe Zeit hinauf, daß ich zunächst darauf verzichte, die Arier in jener Zeit überhaupt bereits in Indien angesiedelt mir zu denken — zum Wenigsten ist dies eine im höchsten Grade diskutirbare Frage —, geschweige denn daß ich ihnen für diese Zeit gar bereits eine astronomische Fertigkeit zutrauen möchte, zu denen ich die einfachen Hirten und Ansiedler des Fünfstromlandes, die uns der Veda zeigt, ebenso wenig

wie die phantastischen Denker der späteren Periode für irgend befähigt erachten kann.

Wohl aber könnte sich vielleicht andererseits, gerade eben auf Grund jenes hohen Datums der krittikâ-Reihe, etwa wieder eine andere Frage erheben, die ich früher (s. Ind. Skizzen pag. 136) auf Grund der gewöhnlichen Ansetzung derselben in das Jahr 1400 a. Chr. zurückweisen zu müssen glaubte, die Frage nämlich, ob nicht etwa die Inder „diese Mondhahntheilung bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien aus ihren früheren, den Semiten benachbarten Sitzen mitgebracht haben, wie man dies wohl für die mythologischen Berührungen in Bezug auf die Fluthsage (s. Z. der D. M. G. 5, 526), die Vorstellungen vom Paradiese (der brahman-Welt in der Kaushîtaki-Up.) und dergl. anzunehmen hat“. Man könnte dafür nämlich einertheils anführen, daß für die Indogermanen ja schon in ihren Ursitzen — sei es auf Grund eigener Beobachtung, sei es auch nur eben auf Grund der Beziehungen zu ihren semitischen Nachbarn — die Kenntniß des 366tägigen Sonnenjahres, resp. das System einer Harmonie desselben mit dem 354tägigen Mondjahre durch die, Indern und Germanen gemeinsame, Heiligkeit der „zwölf Nächte“, (s. zwei ved. Texte über Omina u. Port. pag. 388<sup>1)</sup>), verbürgt erscheine; und anderntheils darauf hinweisen, daß die von Kuhn (in seiner Zeitschrift 1, 542) nach J. Grimm (Myth. pag. 607. 392) mit den 27 gandharva (resp. nakshatra) in Verbindung gebrachte eddische Mythe von den sieben-

<sup>1)</sup> Die daselbst nach Yâjñikadeva citirte Stelle: *sapvatsarasya pratimā vai dvādaça rātrayaḥ* ist aus T. Br. 1, 1, 9, 10 entlehnt, und findet sich fast ganz identisch auch im Kāth. 7, 15, so wie Çāṅkh. Br. 25, 15 wieder (vgl. auch noch schol. zu Pañc. 10, 4, 8. 11, 10, 20. 25, 18, 7. und Jaiminiyanyâyamālāv. ed. Goldstücker p. 295).

undzwanzig (resp. neunundzwanzig oder dreißig) Valkyrien (Saem. 145), „welche durch die Luft reiten, und von deren Rossen, wenn sie sich schütteln, aus den Mähnen Thau in die tiefen Thäler, Hagel auf die hohen Bäume niedertriefte, ein Zeichen fruchtbaren Jahres“, die Existenz der 27 nakshatra ebenfalls bereits für die indogermanische Urzeit verbürge. Ich bescheide mich indessen auf diese mythologischen Vorstellungen hin irgend welche derartigen Schlüsse zu ziehen. Ohne Zweifel sind „die Zwölften“ ein altindogermanisches Gut, aber ich vermag in ihnen denn doch zunächst eben nur ein symbolisches Abbild der zwölf Monate des Jahres (denn diese Theilung ist offenbar den Indogermanen bekannt gewesen!), und wenn auch vielleicht in der That ein solches, das mit der Winterwende (resp. dem Jahresschluss?) in Bezug stand, so doch keineswegs etwa eine wirklich astronomisch-chronologische Marke der angegebenen Art zu erkennen. Und was die 27, resp. 29, oder 30 Valkyrien betrifft, von denen eine Beziehung zu Sternbildern nirgend erwähnt wird, so vermuthe ich in ihnen eben nur die Symbolisirung der gleichzahligen Monatstage, des periodischen, wie des synodischen Mondmonats, welcher Beider Kenntniß resp. entweder auch schliesslich, wie bei den Indern, aus semitischer Quelle stammt, oder auf eigener unabhängiger Beobachtung beruht (s. Naksh. 2, 278). Es spricht ja im Uebrigen gegen die Annahme, daß die Ärier die nakshatra bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien mitgebracht hätten, das einfache Factum, daß dieselben im Rik eben noch gar nicht nachweisbar sind — denn aus der Erwähnung von 2 oder 3 Sternnamen, die sich dann ihrerseits resp. in der nakshatra-Liste wiederfinden, folgt nichts für die Existenz des Systems als eines solchen —



ihre Einführung nach Indien vielmehr eben erst der Brähmaṇa-Periode anzugehören scheint <sup>1)</sup>).

Der zweite Punkt, den Burgess erhärtet, daß nämlich: „the sieu of the Chinese and the nakshatras of the Hindus had no genetic relation to each other“ ist in dieser Form, insofern damit nämlich jedes Band zwischen beiden Systemen zerschnitten wird — nur die Zahl 28 der sieu will Burgess als möglicher Weise den Indern entlehnt ansehen <sup>2)</sup> —, meiner Ansicht nach viel zu scharf. Zwar können wir dagegen zunächst nicht geltend machen, daß das sieu-System denselben, zunächst doch rein willkürlichen, Reihenbeginn vom Frühlingsäquinocmium an hat, wie dies in der von Biot angesetzten Mao-Reihe in der That der Fall ist und was eben schon rein an und für sich ein erhebliches Moment für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges abgeben würde. Denn faktisch beginnt die sieu-Reihe nicht mit Mao, sondern mit dem Herbstzeichen Kio, einmal mit dem Wintersolstitialzeichen<sup>3)</sup> Teou, s. Naksh. 1, 301. Es entspricht ferner das astronomische Datum dieses Herbstzeichens Kio, d. i. citrâ, α Virginia, nicht dem der krittikâ-, oder der bharanî-Reihe, sondern vielmehr, was seine absolute Richtigkeit betrifft (die relative kann ja eben um circa 480 Jahre nach vorn und nach hinten differiren), dem Jahre 290 p. Chr. <sup>4)</sup>), somit

<sup>1)</sup> Hierin stimmt mir auch Whitney pag. 48 bei: „it is undeniable that in the Brähmaṇa, we approach pretty near to the beginning, whether by origination or by import, of the nakshatrasystem in India“.

<sup>2)</sup> p. 325. Er geht dabei nämlich von der durch Biot aufgestellten Ansicht aus, daß das sieu-System ursprünglich nur 24 Glieder hatte (p. 321). In der That aber ist dies nur eine, so weit ich sehe, durch nichts beglaubigte Annahme Biot's.

<sup>3)</sup> Ich bemerke hier nachträglich zu oben p. 220, daß nach Wilson Sel. Works 3, 153 (ed. Rost) im Vāyu-Purāṇa eine Wintersolstitial-Reihe der naksh., mit çravapa (!) an der Spitze, vorliegt: „it is stated that çravapa is the first of the N.“ Sollte çravishṭha gemeint sein?

<sup>4)</sup> Diese Angabe verdanke ich meinem verehrten Freunde Prof. Förster. — Wenn die Chinesen ihrerseits schon im Jahre 248 a. Chr. Kio als Herbst-

etwa einer nakshatra-Reihe, welche revatî ζ piscium (s. oben pag. 234) als Frühlingszeichen hätte, und in der That hat denn auch das Frühlingszeichen der Kio-Reihe, Koei ζ Andromedae, geradezu gleiche Länge mit ζ piscium. Es ist somit klar, daß die Chinesen allerdings mit ihrer sieu-Reihe sehr eigenthümlich — und zweifelsohne wohl selbstständig — verfahren sind. Nichtsdestoweniger aber halte ich daran fest, daß die fast durchgängige Identität der als Marken der Stationen dienenden Sterne in allen drei Systemen, wie sie sich aus Whitney's trefflichen Zusammenstellungen der betreffenden Angaben (Nachtrag zu Sûryasiddh. 8, 9) ergibt, und insonderheit die mehrfachen Beziehungen der sieu zu den menâzil, nahezu unbedingt auf einen gemeinsamen Ursprung binführen. Burgess zwar meint pag. 320—1, daß diese Identität einestheils nicht gar so groß, und ferner, daß sie eigentlich durch die Natur der Sache gegeben sei. Es scheint mir aber, als ob er in beiden Punkten bedeutend zu weit geht, die Identität geringer anschlägt, als sie wirklich ist <sup>1)</sup>, und die Nothwendigkeit, daß zwei Astronomen, die in gleicher Zeit, resp. Breite eine Theilung des Himmels in 28 gleiche Räume vorzunehmen und jeden dieser Räume durch Sterne darin

zeichen verwerthen (s. Naksh. I, 301. 306), so geht dies über die 480 Jahre, welche nach dem oben p. 235 Bemerkten für den terminus a quo freizulassen, sogar noch um einige 50 Jahre hinaus, und haben wir hierin somit eine treffliche Illustration für die Richtigkeit der Ansetzung eines so weit gegriffenen Spielraums. Freilich, Spica ist ein Stern, der die Aufmerksamkeit ganz besonders auf sich zieht, und bei dem es in Folge dessen einfachen Beobachtern nicht besonders darauf angekommen sein wird, ob er ein paar Grade weiter östlich oder westlich stand, wenn sie behufs einer dgl. Eintheilung wie die hier vorliegende in seine Himmelsgegend geführt wurden: sie nahmen ihn unbekümmert.

<sup>1)</sup> Da nämlich für die sieu je nur ein Stern genannt ist, so genügt es vollständig, wenn eben dieser eine Stern sich bei dem entsprechenden nakshatra resp. manzil, oder bei einem von Beiden wiederfindet. Zu verlangen, daß Beide, nakshatra und manzil, je gerade durch diesen einen Stern markirt sein sollen, liegt kein zwingender Grund vor.

zu markiren hätten, auf dieselben Sterne fallen müßten, bei weitem höher verwerthet, als wirklich berechtigt ist. Denn wenn auch allerdings die Beschränkung auf den gegebenen Raum von  $\frac{1}{28}$  Himmelkreis je nur ein gewisses Material zur Disposition stellt, so bleibt doch der Auswahl innerhalb dieser 13 Grad ein viel zu reicher Spielraum offen, als daß eine Nothwendigkeit stets auf dieselben Sterne zu verfallen irgend indicirt wäre. — Was im Uebrigen die Ansichten, welche Burgess bei dieser Gelegenheit über den Charakter der älteren chinesischen Astronomie ausspricht, anbelangt, so stimmen dieselben so völlig zu dem, was ich selbst hierüber im ersten Theile meiner Abh. über die Nakshatra gesagt habe, daß ich nicht besonders darauf einzugehen brauche<sup>1)</sup>.

Auch in Bezug auf 3) die arabischen menâzil befinde ich mich, was die vorliegende Form derselben, seit Alferghâni anbelangt, in völligem Einklange mit dem von Burgess Gesagten. Trotz der „eagerness“ aber, „to admit the Hindu derivation of the menazil“, welche mir Whitney (p. 385) in Bezug hierauf zuschreibt, muß ich dabei verharren, hierbei nicht weiter zu gehen, als der vorhandene Thatbestand reicht, und somit für die im Qoran erwähnten menâzil, sowie für diejenige menâzil-Reihe, welche nach Sprenger's Darstellung<sup>2)</sup> bereits den vorislamischen Arabern zur Regelung ihrer Pilgerzüge nach Mekka diente, bis auf Weiteres das Anrecht auf direkte Abstammung aus alt-semitischer Quelle her anzuerkennen und zu wahren<sup>3)</sup>, so

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu noch A. Sédillot, courtes observations sur quelques points de l'histoire de l'Astronomie et des mathématiques chez les Orientaux Paris 1862.

<sup>2)</sup> Z. der D. M. G. 13, 160 ff. Naksh. I, 319—320.

<sup>3)</sup> Gegen Sédillot's Annahme, daß die Araber selbst als die ersten Erfinder der Mondstationen zu crachten seien, s. das oben 9, 428 Bemerkte und Whitney p. 68.

lange uns eben nicht die Beweise des Gegentheils vorliegen. Die speciellen Beziehungen zwar, welche die menâzil des Alferghani in fünf Fällen zu den sieu zeigen, wie dies Whitney dargethan hat, während die betreffenden nakshatra abweichend situirt sind, vermindern sich um zwei, insofern svâti 15 und abhijit 22 in der älteren Zeit bei den Indern (s. Naksh. 1, 320. 2, 307. 308) eine andere Sternmarke gehabt zu haben scheinen, als später, und zwar eben eine solche, die zu den entsprechenden menâzil und sieu paßt, so daß die Differenz hierbei nur auf Mangelhaftigkeit der späteren indischen Ueberlieferung beruhen würde. Immerhin bleiben aber auch dann doch noch wenigstens drei dgl. Fälle übrig, bei denen nicht in Abrede zu stellen ist, daß die Araber und Chinesen eine alterthümlichere Gestalt des Systems bewahrt haben, und zwar ohne daß es bis jetzt gelungen ist, für die Sternmarken der entsprechenden indischen nakshatra in ähnlicher Weise wie bei den naksh. 15 und 22 direkte Spuren ihrer mangelhaften Ueberlieferung nachzuweisen. Freilich ist damit die Sache selbst nicht geradezu abgethan, und ein absoluter Beweis dafür, daß diese Angaben bei Arabern wie Chinesen auf gemeinsamer altchaldäischer Quelle beruhen, liegt in ihnen nicht vor. Für den Fall vielmehr, daß es wirklich in keiner Weise gelingen sollte, den außerindischen, resp. semitischen Ursprung der nakshatra darzuthun, daß wir somit, gewissermaßen *faute de mieux*, trotz alles Sträubens, auf Indien als Mutterland derselben zurückgewiesen werden sollten — ich muß gestehen, ich betrachte dies eigentlich nach dem Bisherigen als nahezu ein Unding, indessen eine Art Eventualität bleibt es immerhin —, für diesen meiner Anschauung von der Sache im höchsten Grade widerstrebenden Fall also, wür-

den wir mit dem Widerspruche, den die Lage der menâzil-sieu 23. 24. 25 gegen ihre alsdann gegebene Herleitung aus Indien erheben könnte, nicht unschwer fertig werden, ihn resp. durch den Hinweis auf die menâzil-sieu 15. 22 leicht erledigen können, durch die Annahme nämlich, daß eben hier wie dort die Uebereinstimmung der Araber und Chinesen „einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes“ sei.

### III.

Ich kann es mir nicht versagen, an diese Bemerkungen hier zunächst noch einen Brief Alex. v. Humboldt's anzuschließen, den derselbe im Januar 1853 an mich gerichtet hat, und der in Gemeinschaft mit der Anregung, welche mir durch den persönlichen Verkehr mit dem hochverehrten Manne geworden war, mich zu meinem ersten Widerspruch <sup>1)</sup> gegen Biot's Ansicht von dem chinesischen Ursprunge der indischen nakshatra gewiß wesentlich mit veranlaßt haben wird. Ich fand diesen, mir ganz aus dem Gedächtniß geschwundenen Brief kürzlich beim Ordnen von Briefschaften wieder vor. Die großartige Perspektive, welche Humboldt hierbei eröffnet, indem er alle die übrigen asiatischen Himmelstheilungen heranzieht, ebenso wie die energische Weise, in welcher er sich für das hohe Alter des Mondstationenkreises ausspricht, hätten jedenfalls schon längst die Veröffentlichung dieses Briefes verdient. Wenn ich ihn ganz so gebe, wie er geschrieben ist, ohne etwas auszulassen, also auch mit allen den überfreundlichen Wor-

---

<sup>1)</sup> In der im April 1853, also ein Vierteljahr später geschriebenen Abhandlung „die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen (jetzt Indische Skizzen p. 76).

ten, welche dem hochverehrten Manne sein gütiges Wohlwollen für Jeden eingab, von dem er meinte, daß es ihm ernstlich um die Sache zu thun sei, so werde ich hoffentlich mich damit nicht dem Vorwurfe aussetzen, als ob ich damit paradiren wolle. Ich hielt mich einfach nicht für berechtigt, etwas vom Ganzen abzuschneiden, wo es sich eben um ein Ganzes, das aus Humboldt's Feder hervorgegangen ist, handelte.

Der Brief ist vom 2ten Januar 1853, und zwar eben am Schlusse wirklich so datirt — einer der seltenen Fälle, da H. in der Regel nur den Wochentag angab —: sonst würde man aus seinen Worten darin „die ich im vorigen Jahre in dem dritten (astron.) Theile des Kosmos vertheidigt habe“, schließen müssen, daß der Brief vielmehr 1851 geschrieben sei. Denn die Stuttgarter Ausgabe des Kosmos, auf deren dritten Theil p. 160—2 diese Worte sich beziehen, ist schon im Jahre 1850 erschienen. Der Ausdruck „im vorigen Jahre“ ist hier offenbar nicht so genau zu nehmen: es waren eben vielmehr schon drei Jahre von dem Erscheinen jenes Bandes bis zu dem Datum des Briefes verstrichen. — Hier und da fehlen auch einige zum Zusammenhang nöthige Wörter, die ich ergänzt resp. durch [ ] markirt habe. Der Brief also lautet wie folgt:

Seitdem ich die Freude gehabt habe, Sie zu sehen, habe ich in dem zweiten Bande von Lassen Alles was sich auf Thierkreis und Nakshatra bezieht p. 1115—1143 Zeile für Zeile gelesen. Die Meinungen des vortrefflichen Mannes vom chald. Ursprunge des Thierkreises, der selbst mit Zodien auf die Inder und Griechen übergegangen ist, sind die Meinungen Letronne's, die ich im vorigen Jahre in

dem 3ten (astron.) Theile des Kosmos vertheidigt habe. Ganz befriedigt hat mich die Lektüre aber nicht, da Lassen von der Existenz meiner Abb. über asiat. und mexikanische Thierkreise wunderbarer Weise gar keine Kenntniss zu haben scheint. Er berührt also nicht, was mich am meisten interessirt, d. h. die unbestreitbare Verkettung:

a. von Himmelsraum- und Zeit-Eintheilung, Anwendung der Himmelszeichen auf Perioden (Gruppen von Tagen), einzelne Tage und Stunden.

b. Mondhäuser, Orte der Vollmonde, nakshatra, 28 an Zahl.

c. Eintheilungen des Himmelsraumes in 36 Theile, Decane, selbst da wo [wie in] Aegypten die Dodecatemorie nicht ausgesprochen ist und in Chaldaea wo sie es war.

d. Dodecatemorie mit Thiernamen, zodia, an die sich vielleicht erst bei den Griechen 5 Nichtthiere eingeschlichen.

e. die Dodekatemorie der Kirgisen (eigentlich der Chinesen und tartarischen Nomaden) Wassermann, Hase, Hund etc. Zu den Zeiten der Caesaren (Bianchini's Marmortafel) wurden c. d. und e graphisch vereinigt.

So wie man durch Vergleichung grammatischer Formen verschiedener Sprachen oder der Alphabete mit Spuren von Hieroglyphen und phonetischen Anklängen, oder von Zahlzeichen mit und ohne Stellenwerth zu Ideen allmäliger Entwicklung gelangt, so führen vergleichende Betrachtungen von Eintheilungen der Himmelsräume und Benamungen der Tagesgruppen (Zeitgruppen) zu der Vermuthung, daß die älteste Himmelseintheilung sich auf den Mond bezog, der von einem Stern zum andern wandert, daß die nakshatra, Mondhäuser, und die Mondekliptik älter als die Dodekatemorie, als Alles ist, was sich auf die Sonne be-

zieht, die man nicht mit den Sternen zugleich sieht. Ich lege daher die größte Wichtigkeit auf die nakshatra, und beruhige mich gar nicht mit Lassen's Aussprüche: die Inder verdankten den Chinesen die nakshatra 2, 1115. Ist es möglich, daß er die Mondhäuser der semitischen Völker vergißt, wie sie (ich glaube) im Hiob vorkommen und auf die schon Ideler hingewiesen. Ich glaube jetzt gern, was vor 40 Jahren ich nicht wissen konnte, daß die Zodiacalbenennungen, die ich aus William Jones und den Asiatic Researches anführe (Lassen 2, 1126) neu sind, und daher nicht beweisen können, daß unsere griech. Thierkreiszeichen aus gewissen Namen indischer nakshatra entstanden sind, aber die Idee von Mondhäusern ist viel zu natürlich, um nicht die ältere zu sein. Sie konnte bei Völkern entstehen, die ohne Zusammenhang waren.

Wenn ich Sie mit diesen Grillen belangweile und erinnere an die mexikanische Mythe der 4 Weltalter und an die unleugbaren Analogieen zwischen chinesischer, kirghisischer und mexikanischer Zeiteintheilung, so ist es nur um Sie, theuerster Herr Doctor, zu bitten, wenn Sie mir in einigen Wochen meine „Monumens“ wiederbringen mir gütigst auch die Hefte Ihrer trefflichen „Indischen Studien“ zu zeichnen und leihen, in denen Sie von den nakshatra gesprochen haben. Ich besitze diese Hefte durch Ihr Wohlwollen, aber in der Confusion meiner wandernden Bibliothek würde ich viele Stunden brauchen um [sie] zu finden. Ich habe leider! diese Ihre Aufsätze, die Lassen citirt (Ind. Stud. 2, p. 240?) übersehen und ich beklage [dies] wenn von Ihnen, einem Manne Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Scharfsinns die Rede ist.

Mit der freundschaftlichsten Hochachtung

Potsdam d. 2. Jan. 1853.      Ihr      Al. Humboldt.



Aus den obigen Worten: „ich glaube jetzt gern . . .“ ist ersichtlich, daß H. zur Zeit dieses Briefes sich in der früher in seinen *Vues de Cordillères* 1, 332 ff. 2, 1 ff. (1816 octavo) von ihm in Bezug auf die Beziehungen des mexikanischen Kalenderwesens zu den nakshatra gemachten Vermuthungen nicht mehr sicher fühlte, zum Theil vielleicht weil ich ihn in Veranlassung eines früheren Briefes auf die theilweise Ungenauigkeit der dort für die nakshatra von ihm angegebenen Daten aufmerksam gemacht hatte. Dieser eben erwähnte Brief ist zwar nicht datirt, trägt aber den Poststempel 28. 8 und stammt aus dem Jahre 1851<sup>1)</sup>. H. spricht auch hier seine Vermuthung über den Zusammenhang der nakshatra mit der altchaldäischen Dekatemonie aus. Die am Schlusse des zweiten Absatzes sich findenden beiden Fragezeichen deuten indess wohl darauf hin, daß er über die Art und Weise desselben doch schon unsicher geworden war. An dem Hauptresultat seiner früheren Untersuchungen hierüber selbst indessen hielt er offenbar noch fest, also daran daß (*vues des Cordillères* 2, 50): „chez les peuples qui ont fixé leur attention sur la voûte étoilée du ciel, le zodiaque lunaire, divisé en 27 ou 28 mansions, est plus ancien que le zodiaque en 12 parties: ce dernier qui n'a d'abord été qu'un zodiaque des pleines lunes est devenu plus tard un zodiaque solaire. Les noms des mois sont tantôt choisis parmi les mansions lunaires comme chez les Hindoux; tantôt ils sont ceux des dodécatémorions, comme dans l'année dionysienne. On dit encore sur les rives du Gange les mois Flèche.

<sup>1)</sup> Humboldt hat nämlich meine damalige Haus-nro. (Hirschelstraße 18) erst als 1851 bezeichnet, danach 1851 ausgestrichen und „n. 18“ hin gesetzt. Auch war der 28ste August 1851 ein „Donnerstag“.

Maison ou tête d'Antilope [Pausha, Mâgha, Mârgaçîrsha sind gemeint] comme du temps de Ptolémée Philadelphie on disait à Alexandrie: les mois Didymon, Parthenon et Aegon“. Wenigstens kehren diese Gedanken im Wesentlichen auch noch in dem oben pag. 250 Gesagten wieder. Der in Rede stehende Brief lautet:

### Donnerstags.

Es wird mir eine große Freude sein, Sie Sonnabend um 1 Uhr zu empfangen. Ihre Arbeit über indische Astrologie hat ein großes Interesse für mich, weil in meiner Abh. über das complicirte mexikanische Kalenderwesen, über den tartarischen Thierkreis, der mehr in der Zeit als im Raume schwebt, Abhandlungen über die Nakchatra ausgesprochen sind, wie in denselben anders espacirt die meisten Zeichen der chald. Dodekatemorie liegen?? Sie würdigen wohl meine Abh., die in der kleineren Octav-Ausgabe meiner Vues des Cordillères und Monumens des Temples indigenes de l'Amerique Th. I. u. II. steht, eines Blickes. Was ich jetzt brauchte war bloß die Sanskritnamen der Planeten, nicht die weitschichtigen beschreibenden Synonyma sondern [die] Eigennamen, um sie [den] griechischen Namen beizufügen ohne Beifügung der Quellen. Diese Namen hat mir Bopp in zwei Briefen gegeben. Sie kommen in einer kurzen Note vor. Ich hoffe sie Ihnen zeigen zu können. Mit der ausgezeichnetsten Hochachtung, theuerster Herr Doctor

Ihr

Al. Humboldt.

Berlin December 1866.

A. W.

Ueber<sup>1)</sup> den auf der Kön. Bibl. zu Berlin befindlichen Codex der Sûryaprajnapti (ms. or. oct. 155).

Nachdem ich neuerdings mehrfach — s. diese Stud. 9, 442—s. 448. 468. 471. und meine Abh. über die Bhagavatī passim<sup>2)</sup> — Gelegenheit gehabt habe, von dem astronomischen Lehrbuch der Jaina-Sekte, welches den Namen Sûrapannatti „die Lehre von der Sonne“ führt, und insbesondere von dem trefflichen Commentar des Malayagiri dazu Gebrauch zu machen, wird es sich lohnen, von diesem Werke, resp. von der vorliegenden Handschrift desselben einige nähere Nachricht zu geben.

Verfaßt ist die Sûryaprajnapti, einer der 45, resp. 84 siddhânta der Çvetâmbara-Schule (s. Wilson Sel. W. 1, m. in Mâgadhî, dem heiligen Dialekte der Jaina und zwar in einer Form desselben, welche derjenigen gegenüber, in welcher die Bhagavatī erscheint, mehrfache Abweichungen resp. Abschleifungen zeigt. Hieher gehört z. B. die Verwendung der Wurzel khyâ (kçâ) in der abgeschwächten Form hi (aus khi) an Stelle der in der Bhagavatī gebrauchten reduplicirten Form cikhk (caksh, cakçâ), sodann die Verwendung der korrumpirtesten Formen der Zahlwörter wie culasîya, vatthi, egatthi, vâvattara u. dgl., die sich in der Bhagavatī nicht im Text selbst, nur in den sekundären Zusätzen, die in denselben eingefügt sind, finden. In gleicher Weise erscheint ferner der Nom. S masc. 1. Decl. häufig in der Form auf o, statt auf e, und zwar theilweise so konstant, daß es nicht gut nur Fehlschreibungen

<sup>1)</sup> Gelesen in der Berliner Academie der Wissenschaften 22. Nov. 1865

<sup>2)</sup> In den Abhh. der K. Ak. der W. zu Berlin Jahrgang 1865 p. 36 bis 444 und Jahrgang 1866 p. 155 ff.

r Handschrift sein kann. Hier und da finden sich auch gar — und zwar in metrischen Stellen, wo also durch s Metrum geschützt — ganz unflektirte Nominativ-Formen auf a, i, u (s. 10, 20 beim lakṣhaṇasamvatsara). Andere dgl. sprachliche Momente, insbesondere einige spezielle Beziehungen zu dem gewöhnlichen Prākṛit werden im Verlauf noch besonders zur Erwähnung kommen, z. B.  $\text{= tāvat, vaccaī = vrajati.}$

Die Handschrift als solche theilt alle die Eigenthümlichkeiten der Schrift etc., von denen ich so speciell in der Einleitung zu meiner Abh. über die Bhagavatī gehandelt habe, worauf ich hiermit verweise. Ihr Hauptgebrechen steht, wie ich ebenfalls bereits früher erörtert habe, darin, daß sie eben nicht eine Text-Handschrift, sondern eine Commentar-Handschrift ist, daher sie den Text selbst nur höchst ungenügender Weise aufführt: denn der in Sanskrit geschriebene Commentar beschränkt sich darauf, immer nur die ersten Anfangsworte jedes Absatzes anzuführen, und zieht in seiner je darauf folgenden ausführlichen Erklärung und Paraphrase nur gelegentlich einzelne Textwörter in ihrer eigenen Form heran. Nur der Anfang des Werkes macht hiervon theilweise, aber eben auch nur theilweise, eine Ausnahme.

Fehlt es uns nun auch somit gänzlich an der Möglichkeit, den Text selbst, resp. ein größeres zusammenhängendes Stück desselben, irgendwie zu rekonstituiren, giebt doch eben die ausführliche Erläuterung des Commentars hinreichende Auskunft über den Inhalt des Werkes. Danach handelt dasselbe ganz ausschließlich von der Sonne, dem Monde und den Mondstationen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse während jenes fünfjährigen yuga-

Cyclus, welchen die vedischen Texte der Brâhmana-Periode als den zu ihrer Zeit gültigen darthun. Dieser Umstand allein schon, resp. eben die feste Beschränkung auf Sonne, Mond und Mondstationen — unter Ausschluss der Planeten sowohl, die zwar, Jupiter und Saturn sogar mit ihrer Umlaufszeit, erwähnt werden, aber ohne irgendwie hervorzutreten, wie des Zodiacus, der gänzlich unerwähnt bleibt, — läßt uns von vorn herein (vgl. diese Stud. 9, 442) von dem Werke reiche Belehrung hoffen über die ältere, vorgriechische Stufe der indischen Astronomie, die in dem sogenannten Veda-Kalender (Jyotisham), im Nakshatrakalpa so wie in den übrigen Atharvaparîçishta ihren sonstigen Reflex hinterlassen hat, insofern nämlich darin ja die gleiche Beschränkung und die Rechnung nach demselben Cyclus maafsgebend ist. In der That finden sich auch mehrfache direkte Berührungen mit diesen Werken darin. Es kommt dazu, daß die Abfassungszeit der Sûryaprajnapti dem zu entsprechen, resp. als dem siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung um ein gut Theil vorausliegend ziemlich gesichert scheint, eine Annahme, die freilich zunächst nur darauf beruht, daß Çribhadrabâhusûtri (fol. 1 a.), resp. Bhadrabâhusvâmin (fol. 166), der nach Malayagiri's Angabe einen zu dessen Zeit (A. D. 1423, s. oben 9, 443) „durch Schuld des kali-Zeitalters“ verloren gegangenen Commentar dazu geschrieben hat, wirklich mit dem gleichnamigen Verfasser des im siebenten Jahrhundert (c. 632) geschriebenen Kalpasûtra identisch ist. Trotz der verhältnismässigen Alterthümlichkeit aber, auf welche hiernach die Sûryaprajnapti gerechten Anspruch zu haben scheint, wird man nun leider doch gut thun, nicht zu hohe Erwartungen von ihr in Bezug auf den Aufschluß, den sie über

die ältere Phase der indischen Astronomie zu gewähren im Stande ist, zu hegen. Schon ein flüchtiger Blick auf den Inhalt und Gang des Werkes genügt nämlich, um zu der Einsicht zu gelangen, daß es sich darin weit weniger um die Verwerthung wirklicher Beobachtungen, als vielmehr um den Aufbau eines ganz willkürlichen und phantastischen Gebäudes handelt, ganz in der Weise derjenigen abgeschmackten und albernen Vorstellungen der Art, welche uns schon durch Colebrooke misc. ess. 2, 220—224 als kosmisch-astronomische Lehren der Jaina bekannt geworden sind, wonach dieselben u. A. von der Annahme ausgehen, daß „two suns, two moons, and two sets of stars appear alternately“. Diese kuriose, nach Colebrooke's Angaben (2, 393) bereits von Brahmagupta (geb. A. D. 598) bekämpfte Annahme theilt auch unser Werk (s. unten), und dem entsprechen denn auch die meisten sonstigen Annahmen und Angaben, so z. B. die ganz willkürliche Ansetzung des yuga-Beginns mit dem Sommersolstiz, so wie die des Reihenbeginns der Mondstationen mit abhijit <sup>1)</sup> u. dgl. mehr. Und zwar befindet sich der Verf. der Sûryaprajñapti, wie denn freilich auch nicht anders zu erwarten, damit in einem bewußten Gegensatze zu den sonstigen, resp. den richtigen Anschauungen, wie daraus direkt erhellt, daß er die Ansichten „Anderer“, leider ohne dabei irgend Namen zu nennen — auch Mal. bezeichnet sie nur ganz im Allgemeinen als die pratipattayah paratîrthikânâm — überaus häufig zum Gegenstande seiner polemischen Widerlegung (ege evaṃ âhaṃsu... vāyam puṇa...) macht.

<sup>1)</sup> Von dem beständigen Fallen der Erde, welches Bhāskara (A. D. 1150) als eine Ansicht der Bauddha, resp. Jaina bekämpft (s. Colebr. 2, 393 bis 394), finde ich in unserem Texte nichts.

Freilich hat er sich seine Aufgabe dabei sehr leicht gestellt, indem er vielfach nur solche Ansichten bekämpft, die eben so abgeschmackt sind, wie die seinigen. Nichts desto weniger, und wie lahm auch überhaupt seine ganze Polemik ausfallen mag, so wird doch gerade in ihr, resp. eben in dieser Herbeiziehung fremder Ansichten, hier und da vielleicht doch ein wirkliches Moment von Bedeutung zu finden sein. Und auch im Uebrigen wird eine speciellere Durcharbeitung des umfangreichen und schwierigen Werkes, als ich selbst bis jetzt leider im Stande gewesen bin demselben zu widmen, voraussichtlich wirklich nicht verfehlen, noch allerhand wichtige und bedeutsame Aufklärung und Resultate, insbesondere auch für die nakshatra-Frage, zu gewähren. Ich muß mich indessen meinerseits einstweilen hier im Wesentlichen darauf beschränken nur, und zwar unter Zugrundelegung einer, im Eingange des Werkes selbst direkt enthaltenen Inhaltsübersicht, einen kursorischen Ueberblick darüber zu geben.

Aus dem bereits in meinem Verz. der Sanskrithandschriften der hiesigen Kön. Bibl. pag. 372 Mitgetheilten, erhellt zunächst die Eintheilung des Ganzen in 20 Bücher, prābhṛita genannt, die von sehr verschiedenem Umfange sind<sup>1)</sup>, so zwar daß drei derselben je wieder in besondere Unterabtheilungen, prābhṛitaprābhṛita genannt, zerfallen, nämlich das erste mit deren 8, das zweite mit deren 3, und das zehnte mit deren 22, wie denn dieses zehnte Buch allein den dritten Theil des ganzen Werkes ausmacht.

---

1)	I	bis 38 b	VI	bis 72 b	XI	bis 171 a	XVI	bis 219 b
	II	— 55 a	VII	— 78 a	XII	— 200 a	XVII	— 221 a
	III	— 58 a	VIII	— 79 a	XIII	— 208 a	XVIII	— 227 b
	IV	— 67 b	IX	— 84 b	XIV	— 209 a	XIX	— 240 a
	V	— 69 b	X	— 168 a	XV	— 219 a	XX	— 250 a

Das erste Buch denn beginnt zunächst mit einer Legende, welche in solenner Form berichtet, wie einstmals der Sektenstifter Mahāvīra bei dem ohnweit Mithilā gelegenen Tempel (ceia, caitya) Māṇibhadra vor einer großen Versammlung, zu welcher auch der König Jitaçatru nebst seiner Gemahlin (devī) Dhāraṇī gehörten, das Gesetz gepredigt habe, und nach Beantwortung verschiedener anderer Fragen schliesslich auch von seinem ersten Schüler Imḍabḥūti, aus dem Goyama (Gotama)-Geschlechte, um das, was von der Sonne u. s. w. zu sagen wäre, befragt worden sei. Seiner ersten Frage dieserhalb, die sich auf das Zunehmen und Abnehmen der Stundenzahl für Tag und Nacht während der verschiedenen Jahreszeiten bezieht (tā kaha te vadḍhāvadḍhī muhuttāṇam ityādi fol. 10 b, d. i. tāvat<sup>1)</sup> katham tvayā muhūrtānām divasarātrivibhayaṇām vṛiddhyapavṛiddhī ākhyāte) sind nun aber zunächst erst noch mehrere, vom Comm. gāthā genannte Strophen (in Summa 15) vorgefügt (von fol. 7 b an), welche nicht nur (v. 1—5) den Inhalt der 20 Bücher kurz in Frageform (also der Legende gewissermaßen sich anschliessend) angeben, sondern auch weiter dann noch (v. 6 ff.), und zwar ohne Beobachtung dieser Form, in rein aufzählender Weise, von den 33 Unterabtheilungen der Bücher I. II. X. handeln. Diese den Gang der Erzählung ganz unterbrechenden Strophen, welche offenbar als eine sekundäre Zuthat zu erachten sind, eignen sich vortrefflich als Grundlage für meinen Zweck. Der rein sekundäre Charakter dieser Verse hindert — um dies nicht unerwähnt zu lassen —

<sup>1)</sup> ? so Malayagiri. Ebenso im Prākṛit, s. Vararuci 4, 5.; und vgl. in der Bhagavati ke und e, aber nur am Anfange von Compositen, für kevat und evat (s. meine Abh. über die Bhag. I, 422). tat wird nicht durch tā, sondern durch tam gegeben.



natürlich daran, den Inhalt des Werkes, den sie repräsentiren, bloß auf ihre Beweiskraft hin wirklich auch als den ursprünglichen Inhalt desselben anzusehen. Vielmehr ist bei dem bunten Durcheinander des vorliegenden Inhalts, bei den vielfachen Wiederholungen und theilweisen Widersprüchen, die sich darin finden, in der That wohl die Annahme geboten, daß wir es in der Sûryaprajñapti mit einer Art Sammelwerk zu thun haben, dessen Bestandtheile verschiedenartigen Zeiten angehören mögen, eine Annahme, welche auch schon durch den ganz verschiedenen Umfang der einzelnen Bücher (s. oben p. 258) von vorn herein sehr wahrscheinlich gemacht wird. Einzelne Abschnitte scheinen, soweit man eben nach Mal.'s kurzen Notizen über den Text ein Urtheil fällen darf, in kârikâ-artigen Versen abgefaßt, während die große Masse entschieden in Prosa geschrieben ist. An einer Stelle des dritten Buches (s. unten) beruft sich der Verf. übrigens direkt auf ein anderes Werk, die Jambuddhivapaññatti, als seiner eigenen Darstellung zu Grunde liegend.

So lasse ich hier denn die ersten fünf der in Rede stehenden Verse<sup>1)</sup> zunächst in ihrem Zusammenhange folgen, zergliedere sie dann im Einzelnen unter theilweiser Bezugnahme auf den Text selbst, und füge resp. dabei auch bei einem jeden der drei Bücher I. III. X. die auf die prâbhṛitaprâbhṛita derselben bezüglichen Verse, sie in gleicher Weise verwerthend, bei.

<sup>1)</sup> Das Metrum dieser Strophen ist anushtubh, doch ist es mehrfach sehr getrübt, und erheischt wenigstens verschiedene Veränderungen. So ist in 1 a. 3 a. kaI (kati) einsilbig (während in 3 d richtig zweisilbig) zu lesen, ebenso in 5 a cayano zweisilbig zu skandiren, und in 2 d das e von te, in 5 c das a von aṇubhāve zu elidiren. In 4 c fehlt eine Silbe (wohl ke te zu lesen?).

1. kaī maṇḍalāi<sup>1)</sup> vaccaī 1, tirichā kim vā gachai<sup>2)</sup> 2 |  
ubhāsaī kevaīyam 3, seyāim kim te samṭhiī<sup>3)</sup> 4 || 1 ||

2. kaḥim paḍibhayā lesā 5, kaḥim te uyasamṭhiī 6 |  
ke sūriyam varayate 7, kaḥam te udayasamṭhiī 8 || 2 ||

3. kaīkatṭhā porisī chāyā 9, joge kim te vā ābie 10 |  
ke te samvacharānā<sup>4)</sup> "dī 11, kaī samvacharāī ya 12 || 3 ||

4. kaḥam caṇḍamaso vuḍḍhī 13, kayā te dosinā bahū 14 |  
ke sigghagai vutte 15, kaḥam dosinālakhaṇam 16 || 4 ||

5. cayanovavāye<sup>5)</sup> 17, uccatte 18, sūriyā kaī āhiyā 19 |  
anubhāve ke va samvutte 20, evam eyāim vīsaī || 5 ||

Im ersten Buch also wird die Frage beantwortet:  
kaī maṇḍalāi vaccaī, d. i. nach Malayagiri: sūryo  
varshamadhye kati maṇḍalāny ekavāram kati vā maṇ-  
ḍalāni dviḥkṛitvo vrajati<sup>6)</sup>, wie viele Kreise durchwandert  
(die Sonne im Jahre, einmal resp., und wie viele zweimal)?  
Die speciellere Inhaltsangabe der acht Unterabtheilungen  
dieses Buches lautet wie folgt:

6. vaḍḍhāvaḍḍhī<sup>7)</sup> muhuttānam 1, addhamamḍalasam-  
ṭhiī 2 |

ke te cinnam<sup>8)</sup> pariyarai 3, amṭaram kim caramti ya 4 || 1 ||

7. ugāhai kevaīyam 5, kevatiyam ca vikampai 6 |  
maṇḍalāṇa ya samṭhāṇe 7, vikkambho 8, atṭha pāhuḍāh || 2 ||

Es schließt sich resp. daran noch ein Vers, welcher die  
Zahl der in Unterabtheilung 4—8 bekämpften gegnerischen

<sup>1)</sup> ? maṇḍalāi Cod.

<sup>2)</sup> Verlängerung wohl metri causa?

<sup>3)</sup> Cod. anscheinend samṭhiī. Das anscheinende visarga-Zeichen ist aber hier, und sonst an ähnlicher Stelle, vielmehr als Interpunktionszeichen aufzufassen.

<sup>4)</sup> ? chareṇā Cod.

<sup>5)</sup> ? vāya Cod.

<sup>6)</sup> vaccaī für vrajati ist auch dem Prākṛit bekannt, s. Vararuci 8, 47. Nach Hemacandra 4, 295 (Aufrecht Catal. Oxon. p. 179) wird im Māgadhi, der Dramen freilich, vrajati vielmehr zu vaññadi! Unser Māgadhi hier kennt das palatale ñ überhaupt gar nicht.

<sup>7)</sup> Auch v. 6. 7. sind in anuṣṭubh abgefaßt, doch ist pariyarai in 1 c viersilbig und kevatiyam in 2 b dreisilbig zu lesen.

<sup>8)</sup> vittam Cod.

Ansichten (pratipatti) als 6, 5, 7, 8 und schliesslich 3 angiebt:<sup>1)</sup>

8. chap paṃca ya satteva ya atthā tinni ya havanti  
paḍivattī |

paḍhamassa pāhudaṣṣa havanti eyāu paḍivattī || 1 ||

Die sich hieraus ergebende Gliederung des Inhalts ist die folgende:

Cap. 1. (bis fol. 16 b) vaḍḍhāvaḍḍhī muhuttāṇaṃ, Wachsthum und Abnahme der Stunden(zahl für Tageszeit und für Nachtzeit). Um auf diese erste an ihn gerichtete Frage seines Schülers richtige Antwort zu geben, ertheilt Mahāvīra zunächst demselben eine Auseinandersetzung darüber, wie viele muhutta, Stunden, einem jeden Monate der vier verschiedenen Zeitmaasse<sup>2)</sup>, die es gebe, zukommen. Danach hat jeder nakshatra-Monat (periodische Monat)  $819\frac{27}{87}$  muhutta<sup>3)</sup>. In jedem aus den fünf Jahren: cāndra<sup>4)</sup>, cāndra, abhivardhita, cāndra, abhivardhita bestehenden yuga nämlich giebt es 67 nakshatra-Monate, unter welche die demselben zukommenden 1830 Nycthemera (ahorātra) zu vertheilen sind, was für einen jeden solchen Monat  $27\frac{21}{67}$  Nycthemera und, mit 30 (der Zahl der muhutta für jede Tagnacht) multiplicirt, eben die genannte Zahl ergiebt. — In gleicher Weise kommen jedem der zu  $30\frac{1}{2}$  ahorātra zu rechnenden Sonnen-Monate eines yuga 915 muhutta, jedem der zu  $29\frac{22}{81}$  ahorātra zu rechnenden Mond-Monate (synodischen Monate)  $885\frac{22}{81}$ .

<sup>1)</sup> Dieser Vers ist im āryā-Metrum abgefaßt. Die finale Kürze von pāhudaṣṣa (prābhṛitasya) ist, weil am pāda-Ende stehend, lang gebraucht.

<sup>2)</sup> vgl. noch unten 10, 20 und 12.

<sup>3)</sup> auf fol. 165 b (10, 22) wird eine etwas abweichende Zahl  $819\frac{27}{87}$  muh. +  $\frac{27}{87}$  eines 62stels muh. angegeben. Doch kommt dies schliesslich auf dasselbe hinaus, denn  $\frac{27}{87} - \frac{1}{87}$  eines 62stels sind eben gerade  $\frac{27}{87}$ .

<sup>4)</sup> Der Cod. hat alle drei Male cāndra. Vgl. hieüber unten 10, 2.

muhutta, endlich jedem der zu 30 ahorâtra zu rechnenden bürgerlichen Monate (karmamâsa) 900 muhutta zu. Hienach sei denn das Maafs der einem jeden der fünf Jahre: cândra u. s. w. und der dem ganzen yuga zukommenden muhutta selbst zu berechnen. — Zur Erledigung nun der Frage, wie viel die Zunahme, resp. Abnahme der muhutta für Tag und Nacht während der beiden Sonnengänge (praty-ayanam) beträgt, bedürfe es sodann zunächst der Angabe, wie viel Tagnächte die Sonne braucht um aus dem innersten (Himmels-)Kreise heraus (sarvâbhyantarân maṇḍalâd vinirgatya), bei täglichem Fortschreiten je um einen Kreis (pratyahorâtram ekaikamaṇḍalacâreṇa), bis zum äussersten Kreise (yâvat sarvabâhyam maṇḍalam) und von da wieder bis zum innersten Kreise zurück zu gelangen. Die Zahl dieser Tagnächte beträgt 366, die Zahl der Kreise dagegen 184, von denen die Sonne 182 zweimal, zwei dagegen, den allerinnersten und den alleräussersten, nur je einmal durchwandelt<sup>1)</sup>. Während dieses 366tägigen (Sonnen-)Jahres nun ist einmal der Tag und einmal die Nacht 18, und resp. 12 muhutta-Stunden lang: der 18stündige Tag und die 12stündige Nacht gehören dem ersten, der 12stündige Tag und die 18stündige Nacht dem zweiten Semester (shaṇmâsa) an, und es fallen resp. die ersten beiden auf die Tagnacht, wo die Sonne den allerinnersten Kreis durchwandelt, die andern beiden dagegen auf diejenige, wo sie den alleräussersten Kreis durchzieht. — Wenn die Sonne denn nun vom allerinnersten Kreise (längsten Tage) ausgehend ein

<sup>1)</sup> fol. 12 b. tâ culasiyam ityâdi | sâmanyataç caturaçitam caturaçityadhikam maṇḍalam carati | adhikasya maṇḍalasya sûryasaktasya 'bhâvât (\*satkâsyâ Cod.) | tatrâpi caturaçitaçatamadhye dvyaçityadhikam maṇḍalaçatam dviḥkṛitvaç carati | tad yathâ | sarvâbhyantarân maṇḍalâd babir niḥkrâman sarvavâhyân maṇḍalâd abhyantaram praviçanç ca, dve ca maṇḍale sarvâbhyantarasarvabâhyarûpe sakṛid ekaikam câram carati paribhramati.

neues Sonnenjahr beginnt (navam sūryasamvatsaram ādānāḥ) und in den nächstfolgenden Kreis eintritt, so nimmt, während der zu ihrem Durchwandern desselben nöthigen Tagnacht, der Tag um  $\frac{2}{81}$  muhūrta ab, und die Nacht um ebenso viel zu. Und zwar geht dies so zu. Ein jeder Kreis wird während einer Tagnacht durch zwei Sonnen vollendet<sup>1)</sup>: jede derselben läßt pro Tagnacht, wenn man den Kreis in 1830 Theile theilt, je um einen solchen 1830sten Theil ihr Tagfeld resp. Nachtfeld, wie es gerade stimmt, entweder abnehmen oder zunehmen<sup>2)</sup>: ein solcher 1830ster Theil eines Kreises aber wird in  $\frac{2}{81}$  muhūrta durchwandert<sup>3)</sup>. Da nämlich diese 1830 Theile des Kreises von beiden Sonnen während der Tagnacht durchwandert werden, und die Tagnacht 30 muhūrta hat, so kommen für die beiden Sonnen 60 muhūrta in Rechnung<sup>4)</sup>. Das gebe nun ein einfaches Exempel der Regel de tri. Wenn 1830 Kreistheile während 60 muhūrta durchwandert werden, so kommen auf einen muhūrta  $30\frac{1}{2}$  Kreistheile, auf jeden Kreistheil resp.  $\frac{2}{81}$  muhūrta<sup>5)</sup>. Da es sich nun ferner um 6 muhūrta

<sup>1)</sup> fol. 18 b. ihaikam maṇḍalam ekenā'horātreṇa dvābhyāṃ sūryābhyāṃ parisamāpyate |

<sup>2)</sup> ? fol. 18 b. ekaikaḥ ca sūryaḥ pratyahorātram maṇḍalasya triṇṇadadhikā'shṭādaçaçatasamkhyāṃ bhāgāṃ parikalpya ekaikam bhāgaṃ divasakṣetrasya rātrikṣetrasya vā yathāyogyam hāpayitā vardhayitā ca bhavati |

<sup>3)</sup> fol. 18 b. sa caiko maṇḍalagatas triṇṇadadhikā'shṭādaçaçatatamo bhāgo dvābhyāṃ muhūrtaikashashṭibhāgā[bhyāṃ ga]myate. Mit myate beginnt eine neue Zeile: bhyāṃ ga füge ich hinzu.

<sup>4)</sup> fol. 18 b. tāni maṇḍalagatāni triṇṇadadhikāṇy aśṭādaçaçatāni bhāgānāṃ dvābhyāṃ sūryābhyāṃ ekenā'horātreṇa gamyante | ahorātraḥ ca triṇṇanmuhūrtapramāṇas, tataḥ sūryadvayāpekṣayā śaṣṭimuhūrtā labhyante.

<sup>5)</sup> fol. 18 b. tatas traīrāçikakarmāvakāçaḥ | yadi śaṣṭyā muhūrtaiḥ (\*rta Cod.) aśṭādaçaçatāni triṇṇadadhikāni maṇḍalasya bhāgānāṃ gamyante tata ekena muhūrtena kiṃ gamyate? | rāçitrayaṣṭhāpauḥ (rātri° Cod.) | 60 | 1830 | 1 | atrā'ntyarāçinā (annāpnarā° Cod.) eka-kalakṣaṇena madhyasya rāçe(r) guṇanaj jātāni tāny evāśṭādaçaçatāni triṇṇadadhikāni | teshāṃ ādyena rāçinā śaṣṭīlakṣaṇena bhāgo bhiyate | labdhvā sārddhā triṇṇad bhāgāḥ | etāvaṃ muhūrtena gamyate | muhūrtaḥ caika-śaṣṭibhāgikriyate | tata āgatam (es kommt heraus:), eko bhāgo dvābhyāṃ muhūrtā ikashashṭibhāgābhyāṃ gamyate |

als die Differenz zwischen dem längsten und kürzesten Tage, resp. der längsten und kürzesten Nacht (18 und 12 muhūrta) handelt, welche auf die 183 Tagnächte des Semesters zu vertheilen sind, so kommt auf jede derselben  $\frac{2}{81}$  muhūrta als Maafs ihres Zunehmens oder Abnehmens<sup>1)</sup>. Am dritten Kreise somit, vom allerinnersten aus, ist der Tag  $\frac{4}{81}$  muh. kürzer als 18 muhūrta, und die Nacht um  $\frac{4}{81}$  muh. länger als 12 muhūrta. Und so geht denn die Sonne, unter Tag für Tag um  $\frac{2}{81}$  muh. vor sich gehendem Abnehmen<sup>2)</sup> der Tages- und Wachsen der Nacht-Zeit, nach Süden hin. Nach 183 Tagen macht dies  $183 \times \frac{2}{81}$  muhūrta d. i.  $\frac{366}{81}$ , resp. 6, muhūrta Differenz, und wenn dann die Sonne so am alleräußersten Kreise angekommen ist, ist der Tag nur 12 muhūrta, die Nacht dagegen 18 muhūrta lang. In gleicher Weise findet dann beim Ausgehen der Sonne von da, nach Norden hin, ganz ebenso wieder je um  $\frac{2}{81}$  muhūrta die Wiederrzunahme des Tages, resp. die Abnahme der Nacht statt, bis die Sonne wieder beim allerinnersten Kreise angekommen, und das zweite Semester um ist. — Völlige Gleichheit von Tag und Nacht, daß beide resp. gerade 15 muhūrta zählten, kommt nicht vor: es kann eben immer nur entweder der Tag oder die Nacht höchstens  $\frac{182}{81}$  oder  $\frac{184}{81}$  muh. (nicht aber  $\frac{183}{81}$ ) über 12 muhūrta enthalten, man müßte denn für den 183sten Kreis das Maafs des muhūrta selbst vergrößern oder verkleinern<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> fol. 14 a. yadi tryaṣṭiyadhikena 'horātraṣaṭena śaṭ muhūrta hānau vṛiddhau vā prāpyante tata ekenā 'horātreṇa kim prāpyate? ... āgatam, dvāṇ ekashashṭibhāgau muhūrtasya ekasminn aḥorātre vṛiddhau hānau vā prāpyete.

<sup>2)</sup> fol. 14 b. ekaikasmin maṇḍale muhūrtasya dvau dvāṇ ekashashṭibhāgau divasakṣhetrasya nirveshṭayan hāpayan.

<sup>3)</sup> ?? fol. 16 a. nā 'sty etad, yad uta pañcadaṣamuhūrto divaso bhavati | nā 'py asty etad yad uta pañcadaṣamuhūrta rātriḥ | kim sarvathā, nety āha, nā 'nyatra, rātri(m)divānāṃ vṛiddhyapavṛiddher (°upa Cod.) anyatra na bhavati | rātrimdivānāṃ tu vṛiddhyapavṛiddhau (°āpa Cod.) ca bhavaty eva pañca-

— Diese merkwürdige Darstellung schließt mit den Worten: „[hier] sind nun [folgende] Strophen zu recitiren“: gâhâu bhaṇitavvâu-tti. Statt eines entsprechenden Textes indessen hat der Comm. folgende, kritisch höchst interessante Bemerkungen: „hier sind die das eben Angegebene zusammenfassenden Strophen, welche in dem von Bhadrabâhusvâmin verfaßten Comm. der Sûryaprajñapti enthalten sein oder sonst aus anderen Werken erhellen mögen, zu recitiren. Dieselben finden sich aber jetzt in keinem Codex mehr vor, und können daher (von mir auch) nicht erklärt werden. Wer dieselben noch irgendwie aus der Tradition erkundet, mag sie so seinen Schülern lehren“<sup>1)</sup>. Ganz die gleiche Bemerkung kehrt auch auf fol. 22 b. 28 b. 32 a. am Schlusse von 1, 8. 5. 7. wieder<sup>2)</sup>, und erhellt daraus, daß zu Mal.'s Zeit nicht bloß der Comm. des ṣrî Bhadrabâhusûri, wie er dies ja in v. 5 der Einleitung

da<sup>o</sup>rtâ râtriḥ pañc<sup>o</sup>rto divasaḥ | te ca vṛiddhyapavṛiddhî râtrimdivânâṃ katham bhavata ity, âha: muhuttânâṃ cayâvacaeṇa (cayova<sup>o</sup> Cod.), muhûrtânâṃ pañcadaṣasamkhyânâṃ cayâpacayena (cayopa<sup>o</sup> Cod.) cayenâ 'dhikatvena vṛiddhir, apacayena hînatvenâ 'pavṛiddhiḥ | iyam atra bhâvanâ | paripûṣa-pañcadaṣamuhûrtapramâṇe divasarâtri na bhavato, hînâdhikapañcadaṣamuhûrtapramâṇe tu divasarâtri bhavataḥ | evam, annatha vâ aṇuvâyaḥ ity ity | vâçabdaḥ prakârântarasûcane | anyatrâ 'nupâtagateḥ anusâragateḥ pañcada<sup>o</sup>rto divasaḥ pañcada<sup>o</sup>rtâ vâ râtri[r na] bhavati | anusâragatyâ tu bhavaty eva | sâ cā 'nusâragatir evam | yadi tryaṣṭiyadhikaṣatame maṇḍale śhaḥ muhûrtâ vṛiddhan hânau vâ prâpyante, tato 'rthât (rthâka Cod.) tadardhagatau trayo muhûrtâḥ prâpyante | tryaṣṭiyadhikaṣatasya (ṣaṭṭya<sup>o</sup> Cod.) cār-dham sârdhâ eva navatiḥ | tata âgatam, ekanavatisamkhyeshu maṇḍalesha-gateshu dvinavatitamasya ca maṇḍalasyâ 'rdhe gate pañcadaṣa muhûrtâḥ prâpyante | tatas tata ūrdhvaṃ râtrikalpanâyâṃ pañcadaṣamuhûrtâ ca râtru labhyate, nâ 'nyatheti.

<sup>1)</sup> fol. 16 b. atra anantaroktârthasamgrâhikâ asyâ eva Sûryaprajñapter Bhadrabâhusvâminâ yâ niruktiḥ kṛitâ tatpratibaddhâ anyâ vâ kâç cana grah-thântarasuprasiddhâ gâthâ vartante, tâ bhaṇitavyâḥ paṭhanîyâs, tâç ca samprati kvâ 'pi pustake na dṛiçyante, iti vyavachinnâḥ sambhâvyante | tate na kathayitum vyâkhyâtuṃ vâ çakyante | yo vâ yathâ sampradâyâd avagachati tena tathâ çishyebhyaḥ kathaniyâ vyâkhyâniyâç ca |

<sup>2)</sup> fol. 22 b. gâhâu-tti | atrâ'py etadarthapratipâdikâç canâ 'pi suprasiddhâ gâthâ vartante, tâç ca (samprati fol. 28 b) vyavachinnâ iti kathayitum (na fol. 28 b) çakyante | yo vâ yathâ sampradâyâd avagachati tena tathâ vaktavyâḥ.

auch ausdrücklich angiebt<sup>1)</sup>, verloren war, sondern auch der Text selbst ihm bereits nur unvollständig vorlag.

Ich bin bei der Mittheilung des Inhalts dieses ersten Cap.'s so ausführlich gewesen, um an einem Specimen die eigenthümliche Mischung von Sinn und Unsinn, welche unser Werk charakterisirt, klar zu dokumentiren.

Von Bedeutung ist darin die ganz zu den Angaben Garga's stimmende Darstellung der vier Zeitmaafse, s. diese Stud. 9, 468 und vgl. noch Wilson, Vishṇu Pur. ed. Hall 2, 265<sup>2)</sup>, sowie die zum Jyotisham (v. 8 p. 29. 30) stimmende Angabe über die Dauer des längsten und des kürzesten Tages, s. diese Stud. 9, 471<sup>3)</sup> und Wilson am a. O. 2, 247. Das bei der letzteren Berechnung zu Grunde gelegte Sonnenjahr von 366 Tagen ist ebenfalls bereits dem Jyotisham, und zwar vermuthlich aus fremder Quelle, bekannt, s. meine Abh. darüber p. 12. 13, wie denn beide Werke auch darin zusammentreffen, daß sie von diesem 366tägigen Jahre nur gelegentlich Gebrauch machen, in der Regel dagegen das yugam in fünf lunare Jahre, zwei von denen Schaltjahre (abhivardhita), je mit einem dreizehnten Monate, sind, zerlegen (s. 10, 2 fol. 132 a).

Ueber die kuriose Annahme von zwei Sonnen berichtet Colebrooke am a. O. 2, 223—4. zunächst Folgendes: „they (the Jainas) conceive the setting and rising of stars and planets to be caused by the mountain Sumeru: and

<sup>1)</sup> fol. 1 b. asyā niryuktir abhūt pūrvam ṣṛi Bhadrabā(hu)sūrikṛitā | kalidoshāt sā 'neṣat, vyākakshe kevalam sūtram (sūttam Cod.) || niryuktir ist metri causa richtig (steht offenbar für niruktir).

<sup>2)</sup> wo statt: „and sixty seven lunar asterismal months, or 1809 such days“ zu lesen ist: „or 2010 such days“.

<sup>3)</sup> Die daselbst als „rechnungsmässig noch bequemer“, resp. somit als alles faktischen Anhaltes ermangelnd bezeichnete Angabe des längsten Tages, resp. der längsten Nacht zu  $\frac{2}{3}$  des Nycthemeron findet sich wirklich im Bundeśh (Cap. 25) vor.



suppose three times the period of a planets appearance to be requisite for it to pass round Sumeru and return to the place whence it emerges. Accordingly they allot two suns, as many moons and an equal number of each planet, star and constellation to Jambudvîpa; and imagine that these appear on alternate days, south and north of Meru. (They similarly allot twice that number to the salt ocean; six times as many to Dhâtukîdvîpa; 21 times as many, or 42 of each, to the Kâlodadhi; and 72 of each to Pushkaradvîpa)“. Unter Vergleichung dieser Angaben mit denen unseres Capitels und der folgenden Capp. ergibt sich etwa folgendes Verhältniß. Der Berg Meru, der sich in der Mitte des Jambudvîpa, des irdischen Centalkreises, befindet, ist so hoch, daß die Sonne, wenn sie sich auf der einen Seite des Meru befindet, nicht über ihn hinweg auch die andere Seite des Jambudvîpa bescheinen kann; es ist daher für jede Seite eine besondere Sonne, ein besonderer Mond etc. nöthig. Die für die nördliche Seite bestimmte Sonne heißt Airâvata, weil auf dieser Seite ein Landstrich dieses Namens sich befindet, die der südlichen Seite zugehörige Sonne heißt Bhârata, von dem gleichnamigen Landstrich, der sich südlich vom Meru befindet (which occupies the southern segment of the circle, Colebr.) Der jährliche Lauf beider Sonnen durchschneidet in 366 Tagen 183 (resp. 184) Kreise, und zwar gehen sie am Anfang des Cyclus resp. am längsten Tage, die eine im Südosten, die andere im Nordwesten, Beide resp. vom allerinnersten Kreise aus, und, Tag für Tag um einen Kreis weiter-schreitend, während des ersten Semesters bis zum äußersten am Salzmeer befindlichen<sup>1)</sup> Kreise hin, welchen sie

fol. 26 a. yadâ tu sarvabâhyam maṇḍalam upasamkranya cāraṇ

am kürzesten Tage durchziehen, worauf sie dann im zweiten Semester denselben Weg zurück machen vom alleräußersten Kreise an, bis wieder zum allerinnersten hin. Die beiden Monde resp. haben in jedem lunaren Monat 15 (Tages-) Kreise zu durchwandern, einmal hin, einmal zurück, und zwar der eine Mond im Südwesten, der andere im Nordosten (s. p. 280).

Wie diese korrupte, aller Anschauung und Vernunft Hohn sprechende Vorstellung entstanden sein mag, ist schwer zu sagen; ein deutliches Bild davon, wie sie eigentlich auch nur zu denken ist, läßt sich in der That wohl gar nicht entwerfen, zumal wenn man nun gar noch die weiteren Angaben hinzuzieht, wonach das den Centalkreis Jambudvīpa umgebende Salzmeer vier Sonnen, vier Monde etc. haben soll, während dem nächsten das Salzmeer seinerseits wieder umgebenden concentrischen Weltringe Dhātakṣaṇḍa 12 dgl., dem schwarzen Meere, welches rings darum gedacht wird, 42 dgl. und endlich dem nächsten concentrischen Weltringe Pushkaradvīpa (resp. dessen innerer uns zugekehrter Hälfte, — nur soweit ist die Welt den Menschen zugänglich) gar 72 Sonnen etc. zukommen<sup>1)</sup>. Mir wenigstens hat es nicht gelingen wollen, mir irgend ein Bild davon, wie sich diese phantastischen Vorstellungen anschaulich machen lassen, zu gewinnen. Vermuthlich haben ihre Urheber selbst eben kein klares Bild davon gehabt. Immerhin aber müssen ihnen doch, zum Wenigsten bei der Angabe von den doppelten Sonnen — das

---

caritum ārabhate tadā lavapāsamudram ekam yojanasahasram ekam ca trayastriṅśadadbikam yojanaçatam avagāhya sūryaṣ carati (während es vorher vom allerinnersten Kreise heißt: yadā sarvābhyantaram m. up. c. carati, tadā ekam yoj<sup>o</sup>sram ekam ca tr. y. Jambūdvīpam avagāhya cāram carati).

<sup>1)</sup> auch in diesen Zahlen selbst: 2. 4. 12. 42. 72, oder: 2. 2×2. 6×2. 21×2. 36×2, vermag ich keine arithmetische Proportion aufzufinden.

Andere mag dann Resultat weiter spielender Künstelei sein — irgend welche Vorstellungen vorgeschwebt haben, die, wie unklar auch, doch eben in der Wirklichkeit einen bestimmten Anhalt hatten. Denn der reine Blödsinn stellt sich bei dgl. Schöpfungen doch eben meist erst hinterdrein ein, von vorn herein ist wenigstens ein Gran Vernunft auch bei den tollsten Ausgeburten der Phantasie. So hat man denn auch hier wohl an irgend welche mißverständene, weil etwa aus der Fremde stammende, Nachricht von dem Aequator zu denken, der als eine Barriere zwischen der nördlichen und südlichen Halbkugel aufgefaßt, und dann eben mit der von Indien's Gefilden aus weithin sichtbaren Barriere des Himavant, die den fabulösen Vorstellungen vom Meru denn offenbar doch zu Grunde liegt<sup>1)</sup>, identificirt ward. Dafs jenseit des Himavant auch noch Leute wohnten, davon war ja sichere Kunde vorhanden. Sollte nicht auch vielleicht in dem Namen Airāvata eine Beziehung auf den Fluß Irāvati, den Hydraotes der Griechen, jetzigen Rawi, liegen, der zwar allerdings diesseit des Himavant, also südlich, nicht nördlich davon fließt, immerhin aber dem Bewußtsein der Urheber dieser Vorstellungen, die vermuthlich denn doch wohl in Magadha zu suchen sein werden, weit genug entrückt war, um in so falsche Verhältnisse versetzt werden zu können? — Neben einer mißverständenen Kunde vom Aequator ist dann ferner wohl auch etwa die wirkliche Bekanntschaft mit Gestirnen, welche nur speciell der südlichen Hemisphäre angehören, hier mit zur Erklärung heranzuziehen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> denn an den Vindhya ist nicht zu denken; dazu ist er nicht bedeutend genug, und vor Allem seine Umgebung zu bekannt. Auch würde dann Bhārata jedenfalls nördlich davon gesetzt sein.

<sup>2)</sup> Ob etwa auch die gelegentliche Himmelserscheinung von Neben-

Als die Ârier vom Nordwesten Indiens her nach Süden hinzogen, lernten sie in der That ganz neue Gestirne kennen. Der groſse Bär, den sie in ihren früheren Sitzen als besonders hervortretend gekannt hatten, trat immer weiter zurück — Onesikritos und Megasthenes berichten ja sogar, daſs er in Indien, im südlichen Indien natürlich, gar nicht sichtbar sei, s. diese Stud. 2, 162. 165. 408. 409 —, das Kreuz des Südens, Canopus (Agastya) etc. traten ihnen in voller Glorie entgegen. Wie das Râmâyana (1, 57 ff.) daraus seine Mythe vom Triçaṅku (s. diese Stud. 2, 237) und der Erschaffung eines neuen Gestirnskreises, den Viçvâmitra am südlichen Firmament aufgerichtet habe, gebildet hat (vgl. Al. v. Humboldt Kosmos 3, 209—10), so mögen die Jaina dadurch mit zu ihren obigen Lukubrationen inspirirt worden sein. — Was in ihnen übrigens noch vor allem Uebrigen und eben ganz besonders dunkel bleibt, ist die Angabe, daſs der allerinnerste Kreis (also etwa der über dem Meru selbst gezogen zu denkende?) mit dem längsten, nur der alleräufserste mit dem kürzesten Tage zusammenfällt, während denn doch für beide Tage je ein alleräufsester Kreis, der allerinnerste Kreis (eben der Aequator) dagegen für die beiden Aequinoctien bestimmt sein sollte. Wie ferner soll man sich überhaupt die Richtung der

---

sonnen, resp. Doppelsonnen etc. ? vgl. (Plinius 2, 81. 82 und) die Aufführung der paḍicandâ (praticandrâs) und paḍisûryâ (pratisûryâs) in der Bhagavatî 84 a unter den unter Soma's Obhut stehenden wundersamen Himmelserscheinungen. — Oder ob gar etwa noch die alte Vorstellung von den sapta diço nânâsûryâḥ Rik 9, 114, 8 mit hereinspielt? vgl. hiez zu noch Kâth. 37, 9 (= Ath. 13, 8, 10). Taitt. Âr. 1, 7, wo diese sieben Sonnen mit Namen genannt sind und zwar mit denselben, die Wilson zu Vishpupurâṇa pag. 632 anführt. Danach sind darunter die (nach der Anschauung der Purâṇa am Ende der Welt zu 7 Sonnen sich verdichtenden) sieben Sonnenstrahlen zu verstehen: vgl. hierüber das bereits oben 9, 368 Bemerkte; an die Planeten, wie ich früher in diesen Stud. 1, 170. 2, 238 vermuthete, ist somit nicht zu denken.

Kreise denken? es könnten doch eigentlich nur eine Art Breitenkreise sein: damit läßt sich aber die Angabe nicht in Einklang bringen, daß derselbe Kreis täglich von beiden Sonnen zusammen durchgemacht wird, die eine Hälfte nämlich von der nördlichen Sonne bei ihrem Gange nach Süden, die andere von der südlichen bei ihrem Gange nach Norden.

Cap. 2. (bis fol. 20 b) *addhamamḍalasamṭhii, ar-dhamamḍalasya dvayor api sūryayoḥ pratyahorâtram ar-dhamamḍalavishayâ samsthitir vyavasthâ*, der Stand (beider Sonnen) in dem Halbkreise (den eine jede von ihnen täglich durchmacht, *ekaikaḥ sūryaḥ ekaikenâ 'horâtrenai-kaikasya maṇḍalasyâ 'rdham eva bhramaṇena pūrayati*). Dieser Stand ist ein doppelter, nämlich je nach dem Gange der Sonnen nach rechts (Süden) oder nach links (Norden) verschieden: *ekâdakṣhiṇâ dakṣhiṇadigbhâvisūrya-vishayâ* (bis 19 a) . . , *dvitīyâ uttarâ caiva uttaradigbhâvi-sūryavishayâ*.

Cap. 3. (bis fol. 23 a) *ke te cinnaṃ pariyaral* welche (Sonne) durchwandert dir (nach deiner Ansicht) das (wie große, von der andern Sonne) durchwanderte Feld? [d. i. wohl: wie durchwandert die eine Sonne das von der andern durchwanderte Feld? und wie groß ist dasselbe?]. *te tava (ca Cod.) matena kaḥ sūryaḥ kiyad apareṇa sūryeṇa cīrṇa(m) kṣhetram prati carati*. Im Südosten z. B. (*dakṣhiṇapūrve digvibhâge*) durchwandert die Bhârata-Sonne im zweiten Semester 92 Kreise, die Airāvata-Sonne deren 91, und umgekehrt im Nordwesten (*uttarapaścime digvibhâge*) die Bhârata-Sonne deren 91, während die Airāvata-Sonne deren 92, und zwar hin und zurück (*svayaṃ cīrṇāni praticarati*).

Cap. 4. (bis fol. 26 b) *am̐taram kim caram̐ti*<sup>1)</sup> *ya*, und in welchem (gegenseitigen) Zwischenraum wandeln (die beiden Sonnen)? *dvâv api sūryau kiya[tp̐ra]mānam am̐taram kṛitvâ cāram carataḥ*. Hierbei denn Polemik gegen gegnerische Ansichten: *kumatavishayatattvabuddhivyudāsārtha(m) paramatarûpāḥ pratipattīr darṣayati*, und zwar sind es sechs dgl. (*tīrthāntarīyāiḥ ṣṛīyamānāḥ*): der Zwischenraum wird nämlich zu 1133, 1134, 1135 *yojana*, zu einem *dvīpa* (Weltinsel) und einem *samudra* (Weltmeer), oder zu deren je 2 oder je 3 angegeben. Wir aber sagen (ege *evam āham̐su . . vayam̐ puṇa*): wenn beide Sonnen am längsten Tage vom innersten Kreise ausgehen, beträgt ihr Zwischenraum 99640 *yoj.*<sup>2)</sup>, und nimmt er dann Kreis für Kreis je um  $5\frac{35}{81}$  *yoj.* zu (weil jede täglich  $2\frac{48}{81}$  *yoj.* weitergeht), bis zum alleräußersten Kreise hin<sup>3)</sup>, von da ab zurück resp. wieder um denselben Betrag Kreis für Kreis ab.

Cap. 5 (bis fol. 28 b) *ugahaī kevaīyam*, ein wie großes (Stück *dvīpa*-Land oder *samudra*-Fläche) betaucht(?) (eine jede Sonne)? *kiyatpramāṇam dvīpam̐ samudram̐ vâ 'vagāhya sūryaḥ cāram̐ carati*. Fünf gegnerische Ansichten: 1) 1133 *yojana*, 2) 1134 *y.*, 3) 1135 *y.*, 4) einen halben *dvīpa* oder ein halbes Meer, 5) weder *dvīpa* noch Meer. Wir aber sagen: 180 *yojana* weit betaucht(?) die Sonne am äußersten Kreise den *Jambudvīpa*, und 330 *y.* weit (*tinni tīse joyaṇasae*) am äußersten Kreise das Meer (*lavaṇoda*).

Cap. 6 (bis fol. 31 a) *kevatiyaṁ ca vikampai*<sup>4)</sup>, ein wie großes (Feld) legt (eine jede Sonne Tag für Tag)

<sup>1)</sup> Plural statt des im *Māgadhi* fehlenden Duals; vgl. fol. 55 b *sūtre dvitve 'pi bahuvacanam, prākṛitatvāt | uktam̐ ca: bahuvayaṇe duvayaṇam̐ iti |*

<sup>2)</sup> d. i. den ganzen Diameter des *Jambudvīpa* minus 360 *yojana*.

<sup>3)</sup> es macht dies in 183 Tagen 510 *yojana*.

<sup>4)</sup> mit Verlängerung im Auslaut, wohl metri causa?

zurück? ekaikena râtrimdivena ekaikah sûryah kiyatpramīnam kshetram vikampya<sup>1)</sup> vimucya cāram carati. Sieben gegnerische Ansichten, nämlich  $2\frac{11}{183}$  yojana,  $2\frac{1}{4}$ ,  $2\frac{3}{4}$ ,  $3\frac{11}{183}$ ,  $3\frac{1}{4}$ ,  $3\frac{3}{4}$ ,  $4\frac{11}{183}$  yojana. Wir aber geben  $2\frac{11}{61}$  yojana als Maß des vikampanam an.

Cap. 7 (bis fol. 32 a) maṇḍalāna ya samsthāna, und die Figur der Kreise, maṇḍalānām samsthānam. Acht pratipattayah (ashtānām paratīrthikānām): wonach dieselbe als grades Quadrat samacaturasra oder schiefes Quadrat vishamac., als samacatushkona grades Parallelogramm<sup>2)</sup> oder vishamac. schiefes Parallelogramm, samacakravala Kreis oder vishamacakrav. Ellipse, cakrārdhacakravala Halbkreis, endlich als chattrākāra Sonnenschirm-artig d. i. Kreis-Segment gilt.

Cap. 8 (bis fol. 38 b) vikḥkambho<sup>3)</sup>, Ausdehnung (der Sonnenkreise). Drei pratipattayah (trayānām paratīrthikānām), nämlich: 1) ein yojana Dicke<sup>4)</sup>, 1133 yoj. Länge und Breite (āyānavikḥkambhenam), 3399 yoj. Umfang (parikshepataḥ); 2) 1 dick, 1134 lang und breit, 3402 Umfang; 3) 1 dick, 1135 lang und breit, 3405 Umfang. Wir aber sagen: die Tageskreise der Sonne<sup>5)</sup> haben je eine Dicke von  $\frac{11}{61}$  yojana<sup>6)</sup>, Länge, Breite und Umfang dagegen sind unbestimmt.

<sup>1)</sup> aber der Text hat nicht das Gerundium, sondern das Praesens.

<sup>2)</sup> So ist wohl der Unterschied zwischen caturasra und catasbhoga anzunehmen. Allerdings hat caturasra sonst die entwickelte Bedeutung: regelmäßig, vgl. Stenzler zu Kumārasambhava I, 32: hier indessen reicht das nicht aus. Mal. erklärt caturasrasamsthānasamsthitaḥ durch: vistārośedhayat samatvāt samacaturasram, samsthānam ākāras, tena samsthito vyavasthito yaḥ — Derselbe Unterschied wie hier kehrt auch unten im vierten Buche wieder.

<sup>3)</sup> sic! statt vikḥkambhe.

<sup>4)</sup> vāhallenam, vāhalyena pīḍena. Vgl. bahu πᾶγος.

<sup>5)</sup> maṇḍalapadāni, maṇḍalarūpāni padāni, sūryamaṇḍalasthānāni.

<sup>6)</sup> sollte dies nicht  $2\frac{1}{2}$  yojana heißen? Die Handschrift hat aber nur: sarvāpy api maṇḍalapadāni sūryamaṇḍalāni pratyekam vāhalenaśchī catvāriṇḍadekashashṭibhāgā (\*ṛiṇḍakāshash° Cod.) yojanasya. āyānavikḥkambhaparikshepeya āy°kshapai(ḥ) punar aniyatāni ākhyātāni.

Im zweiten Buche wird die Frage beantwortet: *tirichâ kim vā*<sup>1)</sup> *gachai* und wie geht sie (die Sonne) seitwärts (*tiryak*)? — Es lautet resp. die Inhaltsangabe der drei Unterabtheilungen dieses Buches in v. 9–11 der in die Einleitung eingefügten *kârikâ*-Strophen (die beiden letzten derselben in *âryâ*):

9. *paḍivattî*<sup>2)</sup> *udae taha atthamaṇesu ya* 1 |  
*bbeyaghâe kaṇṇakalâ* 2, *muhuttâṇa gaī-i yā*<sup>3)</sup> 3 ||

10. *nikhkanamāṇe sigghagā ya, visamte*<sup>4)</sup> *maṇḍagā-i ya* |  
*culasīsayam, purisāṇam tesim ca paḍivattî* ||

11. *udayasmi attha bhaṇiyâ bhedagghâe duve ya pa-*  
*ḍivattî* |  
*cattâri muhuttagāe*<sup>5)</sup> *humti tatiyamma paḍivattî* ||

Cap. 1 (bis fol. 41 a) behandelt also hiernach acht verschiedene gegnerische Ansichten<sup>6)</sup> in Bezug auf Aufgang und Untergang der Sonne (vgl. unten Buch 8): *sûrya-syodaye astamayāṇeshu ca pratipattayāḥ paramatarûpāḥ*. Und zwar wandelt (41 a) nach des Verf.'s Ansicht die *Airāvata*-Sonne<sup>7)</sup> nördlich und danach östlich vom Meru, während die *Bhârata*-Sonne südlich und danach westlich davon: *Airāvataḥ sûryo Meror uttarabhāge tiryak paribhramya tadanantaram Meror eva pûrvasyām diṣi tiryak paribhramati* | *Bhârataḥ sûryo Meror dakṣhiṇatas tiryak p. tadanantaram Meror paçcime bhāge tiryak paribhramati*.

<sup>1)</sup> *vāçabdaḥ sarvaprâbhritavaktavyatâpekshayâ samuccaye*.

<sup>2)</sup> *°tthîu* Cod.

<sup>3)</sup> mit Verlängerung im Auslaut: für *gati* iti ca.

<sup>4)</sup> nach te fehlt eine Kürze.

<sup>5)</sup> die schließende Länge von *gaie* ist überzählig.

<sup>6)</sup> *udaye sûryodayavaktavyatopalakshite aṣṭau bhaṇitâs tirtha-karagaṇadharaḥ pratipattayāḥ*.

<sup>7)</sup> *Bhârata* varsha... occupies the southern segment of the circle, *Airāvata* is a similar northern segment Colebrooke 2, 222.



Cap. 2 (bis fol. 43 a) handelt 1) vom *bhedaghâta* d. i. dem Uebertritt der Sonne aus einem Kreise in den andern: *bhedo maṇḍalasyâ 'pântarâlam, tatra ghâto gamanam, hana hinsâgatyor iti vacanât | sa ekeshâm matena pratipâdyaḥ | yathâ, vivakshite maṇḍale sûryeṇa 'pûrite sati tadanantaram sûryo 'param anantaram maṇḍalam samkrâmatîti*. Dabei zwei gegnerische Ansichten (*paramatavaktavyatopalakshite dve eva pratipattî*). — Und 2) von den *karnakalâ* Diagonaltheilen (?), davon nämlich, daß alle beide Sonnen, im gleichen, ersten Augenblick in einen gegebenen Kreis eintretend, dann, die eine nach der östlichen, die andere nach der westlichen Ecke gerichtet, je mit einer *kalâ* (?) nach dem nächsten Kreise hin durchgehen (?): *tathâ karnaḥ koṭibhâgaḥ<sup>1)</sup>, tam adhikṛityâ<sup>2)</sup> 'pareshâm matena kalâ vaktavyâḥ | yathâ, vivakshite maṇḍale dvâv api sûryau prathamakshane pravishtau santau pûrvâparakoṭidvayam lakshikṛitya buddhyâ paripûrṇam yathâvasthitam maṇḍalam vivakshitvâ tata(h) param maṇḍalasya karnam koṭibhâgarûpam abhisamîkshya tataḥ kalayâ<sup>2</sup> mâtrayâ-mâtrayâ<sup>3)</sup> ity arthaḥ, aparamaṇḍalâbhimukham atisarpantau cāram carata iti*.

Cap. 3 (bis fol. 55 a) handelt von *muhuttâṇa gai* „dem Gang der Stunden“ d. i. der Schnelligkeit des Ganges der Sonne durch ihre 184 Kreise *pratimaṇḍalam muhūrteshu gatipramāṇam*, resp. davon wie viel Feld sie Kreis für Kreis in einer Stunde durchläuft *kiyanmâtram kshetram sûrya ekaikena muhūrtena gachati*, wie sie aus dem allerinnersten Kreise (am längsten Tage) heraustretend nach

<sup>1)</sup> bei Colebrooke 2, 403 — 5 ist *karna*: the distance of the place from the earth's centre; davon ist hier nicht die Rede.

<sup>2)</sup> *samadhi* Cod.

<sup>3)</sup> *mâtrayâtrayâ* Cod.

den anderen Kreisen hin immer schneller, dagegen aus dem alleräußersten Kreise her nach innen gehend Kreis für Kreis immer langsamer geht, nishkrâman sarvâbhyantarân maṇḍalâd bahir nirgachan sûryo yathottaram maṇḍalam samkrâman çîghragatiḥ çîghrataragatiḥ, viçan sarvabâhyamaṇḍalâd abhyantaram âgachan pratimaṇḍalam mandagatiḥ mandamandagatiḥ | teshâm ca maṇḍalânâm caturaçîtyadhikam çatam sûryasya bhavati. Hierbei vier<sup>1)</sup> gegnerische Ansichten, wonach die Sonne in jedem muhûrta 1) 6000, 2) 5000, 3) 4000, 4) bald 6000 bald 5000 bald 4000 yojana durchwandert, während der Verf. ihr 5000 yojana mit einem Ueberschuß darüber pro muhûrta zuweist: sâiregâim sâtirekâni samadhikâni pañca pañca yojanasahasrâni sûrya ekaikena muhûrtena gachati.

Im dritten Buche (bis fol. 58 a) wird die Frage verhandelt: ubhâsai kevaīyam wieviel (Feld) erleuchtet (Mond oder Sonne)? candrah sûryo vâ kiyat kshetram âbhâsayati (lies: avabhâ°) prakâçayati. Hierbei giebt es zwölf pratipattayah paratîrthikâbhyupagamarûpâḥ. Nach den Einen<sup>2)</sup> erleuchten Sonne und Mond nur eine Weltinsel (dvîpa) und ein Weltmeer, nach Anderen deren je drei, je 3½<sup>3)</sup>, je 7, je 10, je 12, je 42, je 72, je 142, je 172, je 1042, je 1072. Der Verf. selbst beruft sich für

<sup>1)</sup> cattâriti ca sûtre napuṁsakatvanirdeçah prâkṛitatvât, prâkṛite hi liṅgam vyabhicâri | yad âha Pâniniḥ svaprâkṛitalakshane (! vgl. hiezu Z. der Deutschen Morgenl. Ges. 19, 655): liṅgam vyabhicâry apîti. cattâri ist indeß vielleicht gar nicht Neutrum, sondern Schwächung aus catvâras, allerdings hier für das Feminin gebraucht, s. meine Abh. über die Bhagav. I, 425.

<sup>2)</sup> die eben nur einen Mond und eine Sonne annehmen, paratîrthikair ekasya candramasa ekasya ca sûryasyâ 'bhyupagamât.

<sup>3)</sup> addhuttḥe iti | ardham caturtham yeshâm te ardhacaturthâḥ. Also durch Schwächung von caturtha zu utṭha entstanden. Das sanskritische adhyushta (s. Böhlingk-Roth und Goldstücker) ist wohl nur eine falsche (denn adhy würde ajjhuṭṭha voraussetzen) Wiedererweckung dieser verstümmelten Mâgadhi-Form ? s. Bhagavati I, 425.

seine Ansicht auf ein anderes Werk, die Jambudvīpa-prajñapti: jahā Jambuddīvapannattī, und Malayagiri bringt Anfang und Schluß des betreffenden Citates bei, verweist aber im Uebrigen auf das Werk selbst, da das Citat 4000 grantha (d. i. doch wohl cloka, s. Einleitung zur Bhagavatī pag. 376) umfasse und daher zu ausführlich sei, um mitgetheilt zu werden<sup>1)</sup>. Die Sache selbst verhalte sich so. Der Jambudvīpa besteht aus 5 Ringen (cakravāla). Wenn nun beide Sonnen in den allerinnersten Kreis (bei der Sommerwende) eintreten, bescheinen sie zusammen drei Fünftel dieses aus 3660 Theilen bestehenden Ringfeldes, d. i. 2196 dgl. Theile, jede von ihnen 1½ Fünftel, resp. 1098 dgl. Theile. Zwei Fünftel davon, 1464 Theile, gehören der Nacht zu. Am zweiten Tage aber, wenn die Sonnen im zweiten Kreise, von dem allerinnersten aus, stehen, bescheint eine jede von ihnen 1½ Fünftel des Ringfeldes minus  $\frac{2}{3660}$ , am dritten Tage im dritten Kreise gehen  $\frac{4}{3660}$  ab, und so Tag für Tag immer  $\frac{2}{3660}$ , bis im alleräußersten Kreise (am 183sten, kürzesten Tage)  $\frac{10}{3660}$  d. i. gerade ein halbes Fünftel ausfällt (resp. der Nacht hinzutritt), und somit von einer jeden Sonne nur ein volles Fünftel des Ringfeldes, von beiden Sonnen zusammen resp. nur zwei Fünftel erleuchtet werden. In gleicher Weise findet dann wieder die Zunahme je um  $\frac{2}{3660}$  pro Tag statt, bis die Sonnen wieder zum allerinnersten Kreise zurückgelangt sind.

<sup>1)</sup> yathā Jambudvīpaprājñaptau: ayaṃ paṇḍit Jambuddīve dive ity ārabhya yāva tae cāmevasapuvvāreṇa(?) Jambuddīve dive coddasa saḥ lāsayasahasāṣiṃ chappannaṃ (56) ca salilāsahasā (= 1456000) bhavaṃti (m aus dem secundären anusvāra entstanden?) akhāyam (ākhyātam) ity uktaṃ | tathā etāvad granthasahasracatuṣṭayapramāṇam atrāpi vaktavyam. param granthagauravabhayān na likhyate | kevalaṃ Jambudvīpaprājñāpustakam eva nirikṣaṇīyam. — Vgl. über dies Werk Wilson sel. W. I. 241.

Im vierten Buche (bis fol. 67 b) fragt es sich: *seyâim*<sup>1)</sup> kim te samṭhiḥ? d. i. *çvetatâyâḥ prakâçasya* atham tava mate vyavasthitih, „wie ist nach deiner Ansicht die Figur der Helle“? Unter *çvetatâ*, Helle, ist hier nach Mal. theils der Lichtkörper der Sonne und des Mondes theils ihr Lichtfeld zu verstehen: *sâ çvetatâ dvidhâ navati.. candrasûryasamsthitir tâpakshetrasamsthitic ca | a çvetatâ candrasûryavimânânâm api vidyate, tatkritatâ-akshetrasya ca, tataḥ çvetatâyogâd ubhayam api çvetatâ-bdeno 'cyate*. In Bezug auf erstere giebt es zwanzig *atipattayah*. Die Einen erklären die Figur von Sonne und Mond als die eines geraden Quadrates<sup>2)</sup> *samacatur-rasamsthitâ*, Andere als ein schiefes Quadrat *vishamacatur.*, Andere als ein gerades Parallelogramm *samacatukkona*, als ein schiefes Parallelogramm, als gleichen Ring (Kreis) *sacakkavâla*, als ungleichen Ring (Ellipse), als Halbkreis *akaddhacakkavâla*, als Sonnenschirm (Kreissegment) *chat-kâra*, als Haus *geha*, als Bazar *gehâpana* (*grihayukta* *pano grihâpanaḥ*), als Palast *pâsâya*, als Stadtthor *gopura*, als Wartthurm(?) *pecchâghara* (*prekshâgriha*), als Dach *labhî*<sup>3)</sup>, als Söller(?) *hammiya*<sup>4)</sup>, als Schaukel(?) *vâlagjattiyâ*<sup>5)</sup>. Der Verf. adoptirt die erste Ansicht, und *Mayagiri* motivirt sie wie folgt: alle Zeitgruppen *sushamâ*,

<sup>1)</sup> Dies Wort kann des Metrum's halber in der That nur dreisilbig sein, doch bleibt dann unklar, wie es als ein Casus von *çvetatâ* (so schol. durchweg) gefaßt werden kann, während es sich doch nur auf *etâ*, als ein, freilich irregulär nasalirter, Locativ davon (statt *seyâi*), zurückführen läßt. — Im Text selbst findet sich die abstracte Form; denn Anfang des Buches lautet: *tâ kham te seyati* (sic! wohl *etâi*?) *samṭhiḥ âhiyâ iti vadijjâ, katham tvayâ çvetatâyâḥ samsthitir âkhyâtâ bhagavân vadeta* (Mal.)

<sup>2)</sup> s. das oben pag. 274 über *caturasra* und *catuskopa* Bemerkte.

<sup>3)</sup> *valabhyâ eva grihâṇâm âchâdanasyeva samsthitam samsthânâṇaṁ yasyâḥ valabhisamṭhiyâ.* <sup>4)</sup> *harmyam dhanavatâm griham.*

<sup>5)</sup> *gj* für *gg*, wie hier durchweg. *vâlâgrapotikâçabdo deçicabdâd labh?*] *âkâçe tadâgamadhye vyavasthitam kriçâsthânâṇaṁ labuprâçâdâm(?) âha.*

asushamâ etc. beruhen auf dem an ihrer Spitze stehenden (5jährigen) yuga: am Anfang des yuga aber, am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvaṇa, befindet sich Morgens beim Aufgang die eine Sonne im Südosten, die andere im Nordwesten, und der eine Mond im Südwesten, der zweite im Nordosten: und bilden somit alle vier zusammen ein Quadrat: daß die beiden Sonnen im allerinnersten, die beiden Monde im alleräußersten Kreise (maṇḍala) sich befinden, darauf wird als geringfügig hierbei nicht reflektirt. Mal. legt auf diese Erklärung übrigens so wenig Gewicht, daß er direkt hinzufügt: es kann übrigens die quadratförmige Figur auch noch in anderer Weise, je nach Ueberlieferung, motivirt werden <sup>1)</sup>).

Auch in Bezug auf die Figur des Lichtfeldes (tāpakshetra) giebt es sechszehn verschiedene Ansichten. Den Einen gilt sie als die eines Hauses gebä, Anderen als Bazar, Palast, Stadtthor, Wartthurm (?), Dach, Söller, Schaukel (?), Anderen als die Gestalt des Jambudvīpa selbst<sup>2)</sup> oder als die des Bhāratam varsham<sup>3)</sup>, Anderen als Garten. ujjāṇa, als Straſse nijjāṇa<sup>4)</sup>, als Einspänner (?) egatonisaha<sup>5)</sup>, als Zweispänner (?) duhatonisaha<sup>6)</sup>, als Falke seyanaga (çyenakasyeva), als Eimer (? secanakapṛishṭhasyeva), dem Verf. als eine aufwärts gerichtete kalambukā-Blume<sup>7)</sup>. [Das

<sup>1)</sup> anyathā vā yathāsampradāyam samacaturasrasamsthitiḥ paribhāvanīyā.

<sup>2)</sup> jassamṭhiya tti | yat samsthitaṁ samsthānam yasya sa yatsamsthito Jambudvīpo dvīpas tatsamsthitā, tad eva Jambudvīpagataṁ samsthitaṁ samsthānam yasyāḥ sā tathā tāpakshetrasamsthitiḥ prajñaptā.

<sup>3)</sup> yatsamsthitaṁ Bhāratam varsham tatsamsthitā tāpaksh<sup>o</sup>tiḥ pra<sup>o</sup>pta.

<sup>4)</sup> niryāṇam purasya nirgamanamārgaḥ.

<sup>5)</sup> ekato rathasya ekasmin pārçve yo nitarāṁ saḥate akandha(ṛoḥ) pṛishṭhe vā samāropitam bhāram iti nishadho valivardas tasyeva samsthitaṁ samsthānam yasyāḥ sā.

<sup>6)</sup> ubhayato rathasyobhayoḥ pārçvayor yau nishadham valivardas taylor iva . . .

<sup>7)</sup> uddhāmuḥety ādi | ūrdhvamukhakalamvukapushpasamsthitā | ūrdhvamukhasya kalamvukāpushpasasyeva nālikāpushpasasyeva . . .

Längenmaafs des Lichtfeldes, tâpakshetrasyâ "yâmapramânam, während die Sonne im allerinnersten Kreise steht, wird von çri Pâdaliptasûri in seiner jyotishkaraṇḍakamûlatîkâ auf 83333½ yojana angegeben].

Im fünften Buche (bis fol. 69 b) fragt es sich: ka-him paḍihayâ lesâ, kasmin pratihatâ sûryasya leçyâ<sup>1)</sup>, „wo ist das Licht der Sonne gehindert“? d. i. wohl: wo findet es Widerstand, so daß es nicht durchdringen kann? Hier giebt es zwanzig verschiedene Ansichten, welche je einen bestimmten Berg als das Licht der Sonne hindernd namhaft machen, nämlich den Maṇḍara, Meru, Manorama, Sudaṃsaṇa (sudarçana), Sayampaha (svayamprabha), Girirâya (°râja), Rayaanuccaya (ratnoccaya), Siluccaya (çilo°), Loyamajjha (lokamadhya), Loganâbhi, Accha (=sunirmala), Sûriyâvatta (sûryâvarta)<sup>2)</sup>, Sûriyâvaraṇa, Uttama, Disâdi (dig-âdi)<sup>3)</sup>, Avataṃsa, Dharanîkîla<sup>4)</sup>, Dharanîsinga (°çriṅga), Pavvayemda (parvatendra), Pavvayarâya. Nach des Verf.'s Ansicht aber sind es die in den Spalten der Meru-Abhänge befindlichen unsichtbaren (atomartigen Stoffe resp.) Wesen (pudgala), welche das Licht der Sonne aufhalten<sup>5)</sup>!

Das sechste Buch (bis fol. 72 b) handelt davon: ka-ham te nyasaṃthî<sup>6)</sup>, „wie (ob beständig und einförmig,

<sup>1)</sup> tejoleçyâ erklärt Malay. auf fol. 56 durch tejojvâlâ. Es werden sechs verschiedene Farben derselben unterschieden, roth (?kâu), schwarz, blau, licht, lotus(gelb), weiß, s. meine Abh. über die Bhagavatî 2, 160.

<sup>2)</sup> sûrya ist hier nur upalakṣaṇam, candragrahanakṣhatratârakâç ca pradakṣiṇam âvartante yasya sa sûryâvartaḥ. Ebenso im folgenden Namen: sûryair upalakṣaṇam etat, candra°târakâbhiç ca samantataḥ paribhramaçilair âvriyate veshṭyate smeti sûryâvaraṇaḥ.

<sup>3)</sup> diçâm âdîḥ prabhavaḥ.

<sup>4)</sup> dharanyâḥ prithivyâḥ kilaka iva.

<sup>5)</sup> ye ṇaṃ pudgalâ Merutaḥabhittisaṃsthitâḥ sûryasya leçyâṃ spricanti, te pudgalâḥ sûr. leç. pratighnanti, abhyantaram praviçantyâḥ sûryasya leçyâyâḥ taiḥ pratiskhalitatvât | ye 'pi pudgalâ Merutaḥabhittisaṃsthitâ apy adriçyamânâpudgalântargatâ sūkṣmatvân na cakṣuḥsparçam upayânti, tathâ 'py adriṣṭâ api sûryaleçyâṃ pratighnanti. S. unten Buch 7 und Buch 20., und vgl. die ähnlichen Angaben bei Colebrooke 2, 898—9.

<sup>6)</sup> katham kena prakâreṇa kim sarvakâlam eka-rûpâvasthâyitayâ utâ 'nyathâ ojaṣaḥ prakâçasya saṃsthitîḥ avasthânam.

oder wie sonst?) ist die Figur des Sonnenlichtes“? Hier giebt es 25 pratipattayah paratîrthikânâm, welche die Dauer einer Strahlkraft der Sonne vom Maasse des Augenblickes an bis zu dem einer ganzen usappinî hin variiren lassen<sup>1)</sup>. Die Einen also sagen: jeden Augenblick (anusamayam) entsteht der Sonne eine andere Strahlkraft und schwindet ihr die bisherige<sup>2)</sup>. Andere sagen: stündlich (anumuhutam), täglich, halbmonatlich, monatlich geschieht dies, Jahreszeit für Jahreszeit, Semester für Semester, Jahr für Jahr, yuga für yuga, alle 100 Jahre, alle 1000 Jahre, alle 100000 Jahre, puvva<sup>3)</sup> für puvva, alle 100, alle 1000, alle 100000 puvva, paliuvama (palyopama) für paliuvama, alle 100, 1000, 100000 pal., sâgarovama für sâgarovama, alle 100, 1000, 100000 sâg., usappinî für usappinî. Alles falsch. Der Verf. meint, daß, wenn die Sonne am Ende des Sonnenjahres im allerinnersten Kreise steht (am längsten Tage also), ihre Vollkraft 30 muhûrta lang dauert (tadâ sûryasyaJamvudvîpayatasyaujaḥ paripûrṇapramâṇam tri(n)-çatam muhûrtân yâvad bhavati), von da an aber ist sie unstet (sarvâbhyantarân maṇḍalât param.. anavasthitam bhavati), nimmt nämlich Tag für Tag um  $\frac{1}{1536}$ stel ab, bis sie im zweiten Semester wieder, vom alleräussersten Kreise zurückkehrend, täglich je um eben so viel zunimmt.

Im siebenten Buche (bis fol. 73 a) steht zur Frage: ke sûriyam varayate d. i. ke pudgalâḥ sûryam varayanti sûryaleçyâsam(s(p)riṣṭâ bhavanti, „wer wehrt die Sonne ab“ oder nach einer anderen Auffassung der 1 var:

<sup>1)</sup> Ebenso unten im 17ten Buche.

<sup>2)</sup> pratikṣaṇam eva sûryasya ojo'nyad utpadyate anyad apaiti, d. . pratikṣaṇam sûryasya ojaḥ prâkṭanâbhirûpapramâṇam viuaçyati, anyad eva prâkṭanâd bhinnapramâṇam oja utpadyate.

<sup>3)</sup> puvva, pûrva, muß hier wohl: Million bedeuten. Anders schol. zu Hem. 138. Vgl. Bhagavati I, 427.

„wer zieht das Licht der Sonne an sich?“ (sûryam varayan, âptum ichan, svaprakâçakatvena svîkurvan, offenbar von  $\sqrt{\text{var velle}}$ ). Es werden hier wieder dieselben zwanzig Bergnamen<sup>1)</sup> wie im fünften Buche als irriger Weise hierfür alleinig geltend gemacht aufgeführt, resp. neben ihnen die pudgala des Meru etc. als diejenigen bezeichnet, welche um ihres eigenen Glanzes willen das Sonnenlicht an sich ziehen: na kevalo Merur eva sûryam varayati kim tv anye 'pi pudgalâḥ.. (ye) pudgalâ Merugatâ amerugatâ vâ sûryaleçyâṃ spricanti, te pudgalâḥ svaprakâçakatvena sûryam varayanti.

Das achte Buch (bis fol. 79 a) handelt davon: kaḥam te udayasaṃṭhiḥ, „wie steht's nach deiner Ansicht mit dem Aufgang (der Sonne vgl. oben 2, 1)“? resp. der beiden Sonnen in Jambudvîpa, der vier Sonnen in dem den J. umgebenden Salzmeere (lavanoda fol. 78 a), der zwölf Sonnen in der nächsten Zone (79 a) Dhâyaḥsaṃḍa<sup>2)</sup> d. i. Dhâtakîshaṃḍa, der zweiundvierzig Sonnen in dem schwarzen Meere darum (kâloda), und der zweiundsiebzig Sonnen<sup>3)</sup> in der inneren Hälfte der nächsten Zone Pushkaradvîpa, abbhîṃtarapukhkaraddhe. Hierbei drei pratipattayas. Einige z. B. sagen, daß wenn in der südlichen Hälfte des Jambudvîpa der Tag 18 muhutta dauert, ganz dasselbe auch in der nördlichen Hälfte der Fall sei etc. — Ueber die Zahl der Sonnen s. oben p. 268—9 und unten Buch 19.

<sup>1)</sup> Mandarâḥ parvato hi sûryeṇa maṇḍala(m) paribhramya (? myâ Cod.) sarvataḥ prakâçyate | tataḥ sûryam prakâçakatvena varayati.

<sup>2)</sup> so ist die Namensform im Mâgadhi (Dhâyaḥsaṃḍe dive vârasa ya sârâ), und daraus ergibt sich, daß nur die Form Dhâtakîshaṃḍa (shaṃḍa, a wood, a thicket) richtig, die Form °khaṃḍa dagegen falsch ist; vgl. Colebrooke 2, 222, 224.

<sup>3)</sup> 86 südlich, dakṣiṇâdikcârîbhîr Jambûdvîpâdigataiḥ saha sam(ay)â çrepyâ pratibaddhâḥ, 86 nördlich ebenso.



Das neunte Buch (bis fol. 84 b) beschäftigt sich mit einem praktischeren Gegenstande, nämlich der Frage: *kaikatthā porisi châyâ? kimpramāṇā paurushī châyâ*, also mit dem Maasse des menschlichen<sup>1)</sup> Schattens, resp. in den verschiedenen Jahreszeiten. Hier sind u. A. 96 pratipattayas zu erledigen, z. B. am längsten Tage wirft die Sonne beim Aufgang und Untergang vierfachen Schatten (von vierfacher Grösse), am kürzesten zweifachen (von doppelter Grösse), dazwischen auch mal gar keinen u. dgl. mehr. — Es giebt 25 Arten Schatten, Pfastenschatten etc., die Malay. nicht besonders aufführt, da ihre Namen klar seien<sup>2)</sup>: nur vom Kugelschatten *golachâyâ* handelt er speciell, und giebt, nach Anleitung des Textes acht verschiedene Arten davon an: Kugelschatten, Halbkugelschatten, Schatten einer aus mehreren Kugeln zusammengesetzten Kugel *golagola*<sup>3)</sup> oder Halbkugel, Schatten einer Reihe von Kugeln *golâvali* oder Halbkugeln, und endlich Schatten eines Haufens von Kugeln *golapuṇja*<sup>4)</sup> oder Halbkugeln.

Das zehnte Buch (bis fol. 168 a) mit 22 prābhṛita-prābhṛita beantwortet die Frage: *joge kim te va āhie* „und was verstehst du unter yoga?“, handelt resp. in voller Ausführlichkeit von der Verbindung des Mondes mit den *nakshatra*. Die Inhaltsangabe für die einzelnen Capp. lautet in v. 12–15 der in die Einleitung eingefügten *kārikā*-Strophen (in *çloka*) folgendermaßen:

<sup>1)</sup> resp. des Schattens überhaupt: denn der Mensch ist hier nur exempli gratia genommen: *dvipauruṣhīm dvipuruṣhapramāṇām, puruṣhagrahaṇām upalakṣhaṇām, tataḥ sarvasyā'pi vastunaḥ prakāśasya dviguṇām châyām nirvartayatīti drashtavyam.*

<sup>2)</sup> *khaṁbhachâyety ādi | prāyaḥ sugamam | viçeshavyākhyānaṁ ca 'mishām padānām çāstrāntarād yathāsampradāyaṁ vācyam.*

<sup>3)</sup> *golair bahubhir militvā yo nishpādita eva golaḥ, sa golagolaḥ.*

<sup>4)</sup> *golānām puṇjo golapuṇjo, golotkara ity arthaḥ.*

12. âvaliyă<sup>1</sup> muhuttage<sup>1</sup>)<sup>2</sup> evaṃ bhâgâ<sup>3</sup> ja<sup>2</sup>) jogasâ<sup>4</sup> |  
kulâim<sup>5</sup> punnamâsî<sup>6</sup> ya sannivâe<sup>7</sup> ya sam̐thiî<sup>8</sup> ||

13. târagjaṃ<sup>9</sup> ca netâ<sup>10</sup> ya caṃdamagjâ<sup>11</sup> tti yâvaro(?!) |  
devatâṇa ya<sup>3</sup>) ajjhayane<sup>12</sup> muhuttâṇaṃ<sup>4</sup>) nâmayâi<sup>13</sup> ya ||

14. divasarâi vuttâ<sup>5</sup>)<sup>14</sup> ya tibi<sup>5</sup>)<sup>15</sup> - gottâ<sup>16</sup> bhoyanâ-  
ni<sup>17</sup> ya |

âiccacâra<sup>18</sup> - māsâ<sup>19</sup> ya paṃca samvacharâi<sup>20</sup> ya ||

15. joisassa sayadârâim<sup>21</sup> nakhkattavijae<sup>22</sup> vi ya |  
dasame pâhude ee vâvîsaṃ pâhudapâhudâh<sup>7</sup>) ||

Cap. 1 (bis 85 a) âvaliyă, nakshatrâṇâm âvalikâkra-  
maḥ, die Reihenfolge der 28 nakshatra, von abhijit an.  
Es giebt hierbei fünf pratipattayaḥ: leider giebt Mal. aber  
nur die erste derselben an, die Meinung derer, welche<sup>8</sup>)  
die Reihe mit kṛittikâ beginnen. Die übrigen vier fertigt  
er mit den Worten ab: evaṃ ce(sha)pratipatticatusṭaya-

<sup>1</sup>) über die Schreibung gj statt gg s. Bhagavati I, 387, 5 v. u. (statt ge lies daselbst gg). <sup>2</sup>) sic! für ya, aus ca.

<sup>3</sup>) metri causa zu tilgen, oder devatâṇa dreisilbig (dev'tâṇa) zu lesen.

<sup>4</sup>) dreisilbig zu lesen (m'huttâṇaṃ), metri causa.

<sup>5</sup>) ? divasarâishuttâ Cod. <sup>6</sup>) einsilbig zu lesen (t'hi), metri causa.

<sup>7</sup>) Das erste pâhuda zweisilbig metri causa, wohl also: pâh'da.

<sup>8</sup>) so z. B. noch das Anuyogadvârasûtra (27 b. 28 a), welches zunächst als Norm für die von den nakshatra zu bildenden Namen die von kṛittikâ gebildeten dgl. aufführt, also kattie (kittie), kittidatte, kittidhamme, kittisamme, kittideve, kittidâse, kittisene, kittirakhkie (evaṃ jâva bharaṇi), und sodann die Namen der nakshatra selbst in drei „saṃgahanigâthâ“ genannten âryâ-Strophen, in denen die Sprache vielfach sehr gewaltsam behandelt ist, aufführt. Der Nom. Sgl. 1. Decl. endet darin auf o, der Nom. Plur. auf âṭṭi, iṭṭi: es erscheinen ferner die Nominativ-Formen darin mehrfach auch ganz ohne Endung, resp. ohne Verlängerung: ja sogar thematische Vocallängen derselben (â, i femin.) sind darin metri causa verkürzt, so wie Positionallängen durch Schreibung einfacher Consonanz aufgehoben, während umgekehrt andere Silben aus gleichem Grunde entweder wirklich durch sonst unberechtigte Verdoppelung je des folgenden Consonanten mit Positionallänge bereits versehen oder doch als damit versehen, resp. als lang zu lesen sind.

kittiyă rohipi migasiră, addâ ya punavvasu ya pusso ya |

tatto (!) ya assilesâ (!) maghâ (lies mâghâ!) 'to do phagupiu ya ||

hattho cittâ sâi (lies sâi), visâhâ (lies visâhâ!) saha ya hoi anurâhâ |

jetthâ mûlâ puvvâ, 'sâdhâ saha uttarâ ceva ||

abhii savanapaṃ dhanitthâ satibhisayâ hompi bhaddavayâ(u ya) |

revatî assapi bharaṇi, esâ nakhkattaparivâḍi ||

gatâny api sûtrâni paribhâvanîyâni. Es wird dieser Defect indessen wohl durch die in Cap. 21 enthaltenen Angaben (s. unten) ersetzt. Er fährt dann fort: „wir aber beginnen sie mit abhijit<sup>1)</sup>, weil, nach dem Ausspruch von Pâdaliptasûri<sup>2)</sup>, alle Zeitperioden sushamâ u. s. w. mit dem Anfang des yuga beginnen, mit dessen Ende ausgehen, der Anfang des yuga aber markirt ist durch die Vereinigung des Mondes<sup>3)</sup> mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvana im karana vâlava. So heisst es im jyotihkaraṇḍaka (in âryâ):

sâvanababulapaḍivae (pratipadi) vâlavakarane abhîinakhkate savvattha paḍhamasamaye jugassa âi viyânâhi<sup>4)</sup>.

Die Namen der naksh., welche der Text im Verlaufe nennt, stimmen zu den sonstigen Namen<sup>5)</sup>, resp. meist zu den sekundären, nicht zu den vedischen Formen derselben.

Cap. 2 (bis 87 b) muhuttage, nakshatravishayam muhûrtâgram muhûrtaparimâṇam, die Stundenzahl, welche die Verbindung der einzelnen naksh. mit dem Monde (und resp. auch der Sonne) dauert. Die Eintheilung der nakshatra in vier Gruppen, deren Glieder entweder 9½ muhûrta lang (abhijit allein), oder 15 muh. lang (ihrer sechs, çatabhishaj u. s. w., oder 30 muh. (funfzehn), oder 45 muh. (sechs, die 3 uttara etc.) lang mit dem Monde verbunden bleiben<sup>6)</sup>, ist (vgl. diese Stud. 9, 442) ganz identisch

<sup>1)</sup> vgl. indefs Cap. 17. wo sie mit krittikâs(!) beginnen, sowie Capp. 9. 20 wo mit uttarâshâḍhâs(!)

<sup>2)</sup> ee u susamâsusamâdaye addhâvisesâ (oder ob aṭṭhi° d. i. ashtî°?) jagdipâ saha pavattanṭi | jugamteya saha saha samappanti (samâpyante).

<sup>3)</sup> Von der Sonne wird resp. hierbei ganz abstrahirt: vgl. hierzu das unten zu Cap. 21 Bemerkte, und Buch 12.

<sup>4)</sup> zu viyânâhi (√ jñâ) erwartet man âim (âdim). sarvatra bedeutet soviel als: Bhârato Airâvato Mahâvideho ca.

<sup>5)</sup> für mṛigaçiras findet sich auf f. 188 a samṭhâpâ (Plur. Fem.), und jyeshṭhâ erscheint in dem Neumondsamen jîṭhâmûli (fol. 110 a) in der Form jyeshṭhâmûla.

<sup>6)</sup> resp. mit der Sonne 4 Tage 6 muh., 6 Tage 21 muh., 12 Tage

mit den gleichen Angaben Garga's im schol. zu Varâhamihira's brihats. 4, 7, s. Naksh. 1, 309 ff.

Für den dem nakshatra abhijit zukommenden Tagesantheil  $\frac{21}{87} = \frac{630}{87}$  muh., resp.  $= 9\frac{27}{87}$  muh. führt Malayagiri zwei âryâ an<sup>1)</sup>:

chac ceva sayâ tîsâ (630) bhâgânam abhi sîmavikhhambho |  
dittho savvadāharanā(?) savvehi anāntanāñhim ||  
abhiissa camdayogo sattatthikhamdio<sup>3)</sup> ahoratto |  
bhâgâ<sup>4)</sup> ya egavîsâ, puṇa āhiyâ<sup>5)</sup> nava muhuttâ ||

Cap. 3 (bis fol. 88 b) bhâgâ, die den einzelnen nakshatra zukommenden Tag- oder Nacht- (und resp. Himmelsraum-) Theile, nämlich Eintheilung derselben in pûrva-bhâgâni<sup>6)</sup> samakshetrâni, in paçcâdbhâgâni<sup>7)</sup> samakshetrâni, in naktambhâgâni<sup>8)</sup> apârdhakshetrâni<sup>9)</sup>, und in ubhayabhâgâni<sup>10)</sup> dvyardhakshetrâni, d. i. in solche, deren Conjunction mit dem Monde am Vormittage oder Nachmittage oder in der Nacht oder sowohl bei Tage als bei Nacht beginnt, und resp. eine ganze Tagnacht (30

12 muh., 20 Tage 8 muh., was denn in Summa bei Multiplikation dieser Zahlen je mit der Zahl der entsprechenden Sterne (1, 6, 15, 6) gerade 866 Tage (nämlich 4 Tage 6 muh., 40 Tage 6 muh., 201 Tage, 120 Tage 18 muh.) ausmacht.

<sup>1)</sup> iha abhijinnakshatram saptashashtikhaṇḍikṛitasyâ 'horâtrasyaikaviṇṣatim bhâgân  $\frac{21}{87}$  candreṇa saha yogam upaiti | te ca ekaviṇṣatir api bhâgâ mahûrtagatabhâgakarapârtham (<sup>o</sup>gatâ Cod.) triṇṣatâ guṇyante | jâtâni 680 | tathâ ca etāvân kâlam adhikṛitya sîmâ vistâro abhijinnakshatrasyâ 'nyatrâ 'py uktaḥ.

<sup>2)</sup> die o-Formen hier und im Folgenden bezeugen, daß es ein sekundärer Text ist.

<sup>3)</sup> <sup>o</sup>ṇḍiu Cod., aber metri causa o zu lesen.

<sup>4)</sup> bhogâ Cod.

<sup>5)</sup> ? tā puṇa āhiyâ Cod.

<sup>6)</sup> divasasya pûrvabhâgaç candrayogasyâdim adhikṛitya vidyate yeshâm | samam pûrṇam (kshetram) ahorâtrapratimitam candrayogam adhikṛityâ 'sti yeshâm. <sup>7)</sup> divasasya paçcâttaro bhâgaç candrayogasyâdim ...

<sup>8)</sup> naktam râtrau candrayogasyâdim adhikṛitya bhâgo 'vakâçe yeshâm ..

<sup>9)</sup> apagatam ardham yasya tad apârdham, ardhamâtram ity arthaḥ | ardhamâtram (apârdha<sup>o</sup> Cod.) kshetram ahorâtrapramitam (!) yeshâm.

<sup>10)</sup> ubhayam divasarâtrî, tasya divasasya râtreç cety arthaḥ | candrayogasyâdim adhikṛitya bhâgo yeshâm.

muhûrta), oder nur eine halbe dgl. (15 muh.), oder 1½ dgl. (45 muh.) hindurch dauert.

Die erste Gruppe der samakshetra, die der pûrva-bhâga, besteht aus sechs nakshatra (pûrvaputṭhavyâ ity âdi), die zweite, die der paçcâdbhâga, aus deren zehn (abhiî ity âdi) und ebenso die der ubhayabhâga dvyardhakshetra (uttarâ putṭhavyâ ity âdi). · Es ist hier somit eine ganz analoge Eintheilung vorliegend, wie die im vorigen Capitel, die wir eben bereits aus Garga und dem Nakshatrakalpa § 5 kennen, s. Naksh. 1, 312 und diese Stud. 9, 442. Auffällig ist indessen hier, daß abhijit mit unter die samakshetra gerechnet wird: denn es gehört zwar zu den paçcâdbhâga, aber denn doch eben nicht zu den samakshetra, sondern zu den apârdhakshetra, zu denen es auch in Cap. 22 wo eine ähnliche, in einigen Beziehungen indess abweichende Eintheilung der naksh. wiederkehrt, gerechnet wird. Mal. giebt im nächsten Cap. (fol. 89 a) eine Art Aufschluß hierüber, indem er bemerkt, daß abhijit wegen seiner konstanten Verbindung mit çravaṇa selbst auch zu den samakshetra gerechnet werde, obschon ihm nur ein kshetram von 9 muh. nebst etwas darüber (s. Cap. 2 und 21) gebühre: ihâ 'bhijinnakshatram na samakshetram nâ 'pi (pa Cod.) dvyardhakshetram, kevalam çravaṇanakshatreṇa saha sambaddham upâtam ity abhedopacârât tad api samakshetram upakalp(y)a samakshetram ity uktam | sâtirekaikonacatvâriṇçanmuhûrtapramâṇam (ṇa Cod.) | tathâ hi: sâtirekâ nava muhûrti abhijitas, triṇçan muhûrtâḥ çravaṇasyety ubhayamīlanyathoktam muhûrtaparinâṇam bhavati. Auch auf den eigentümlichen Widerspruch, in welchem die Zurechnung von abhijit zu den paçcâdbhâga mit der sonstigen

Angabe des Textes, daß das yuga von der Conjunction des Mondes mit abhijit am Morgen (prâtar) beginne, macht Mal. selbst aufmerksam und sucht ihn hinweg zu erklären.

Cap. 4 (bis fol. 93 b) jogasâ, yogasattir yogasyâdih, nähere Angaben über die Tageszeit, in welcher die einzelnen nakshatra (von abhijit an) mit dem Monde in Conjunction treten, und über die Dauer dieser Conjunction. Es ist zu bedauern, daß der Text auch hier von Mal. obschon reichlicher, wie sonst, doch nur in höchst ungenügender Weise aufgeführt wird. Er beruft sich dabei auch wieder auf das Jyotiḥkarandakam.

Cap. 5 (bis fol. 94 a) kulâim kulopakulâni, die Familienverbindung der naksh. mit den Monaten. Diejenigen naksh. nämlich, welche in der Regel einen Monat beenden, heißen dessen kula, Familie: yair nakshatraih prâyah sadâ māsânām parisamāptaya upajāyante māsasadṛiṣṭānāmāni catāni nakshatrāṇi kulānīti prasiddhāni. So z. B. endet der çrâvishṭha-Monat (der erste in der hiesigen Reihe) meist mit çravishṭhâ, der bhâdrapada mit uttarabhadrapadâ, der âçvayaka (sic! °yuja?) mit âçvinī etc. Die den kula nächst vorhergehenden (adhastanāni) nakshatra (çravana u. s. w.) heißen upakula, und die diesen wieder vorhergehenden vier (abhijit u. s. w.) heißen kulopakula.

Cap. 6 (bis fol. 111 b) punnamâsī, die Vollmondstage, d. i. die Untersuchung darüber, wie und mit welchem nakshatra dieselben endigen (katham kena nakshatreṇa parisamāpyamānâḥ), nämlich während der je fünf Jahre, resp. Male, eines yuga. (Vgl. unten Cap. 22). Ihre Namen sind: çrâvishṭhî, praushṭhapadî, âçvayujî etc. Zur çrâvishṭhî I. gehören — vgl. hiezu die mehrfach abwei-

ehenden Angaben des *kālanirṇaya* in *Naksh.* 2, 34, — die drei *nakshatra* *abhijit*, *çravaṇa* und *dhanishṭhā*, als dieselben durch Conjunction mit dem Monde beendend (*candrasaḥ yathāyogaṃ saṃyujya parisamāpayanti*). Hierzu citirt Mal. (oder ob der Text selbst?) 13 *gāthā* in *Māgadhi*, die er dann der Reihe nach erklärt (bis 97 b). Und zwar endet die erste *çrāvishṭhi* eines *yuga* in dem *nakshatram* *dhanishṭhā*, während von demselben noch  $3\frac{1}{2}$  *muh.* und  $\frac{45}{64}$  eines 62stels *muh.* restiren (*çesheshu*); die zweite *çrāv.* endet in dem *naksh.* *dhanishṭhā*, während davon noch  $29\frac{45}{64}$  *muh.* und  $\frac{33}{64}$  eines 62stels *muh.* restiren; die dritte *çrāv.* in dem *naksh.* *çravaṇa* unter Rest von  $26\frac{1}{2}$  *muh.* und  $\frac{23}{64}$  eines 62stels *muh.*; die vierte *çrāv.* in dem *naksh.* *dhanishṭhā* unter Rest von  $16\frac{1}{2}$  und  $\frac{25}{64}$  eines 62stels *muh.*; die fünfte *çrāv.* in dem *naksh.* *çravaṇa* bei  $12\frac{40}{64}$  *muh.* und  $\frac{13}{64}$  eines 62stels *muh.* als Rest. Zur *praushṭhapadī* II (*poṭṭhevaḥ* fol. 99a) gehören die drei folgenden *nakshatra*, *çatabhishaj* und die beiden *praushṭhapadās*. Und zwar endet die erste der

auch noch drittens die uttarabhadrapadâ (ihottarabhadrapadâ nakshatram api kâṃcid âçvayujîm paurṇamâsîm parisamâpayati). Die speciellen Angaben hier und im Folgenden sind ebenso genau auf den 4174sten Theil eines muhūrta (= 87sten Theil einer Minute) ausgerechnet, wie bisher<sup>1)</sup>. — Zur kârttikî IV gehören bharanî und kṛittikâ, hie und da indeß drittens auch açvinî; — zur mârgaçîrshî V gehören rohinikâ und mṛigaçîras; zur paushî VI ârdṛâ, punarvasu und pushya; zur mâghî VII açleshâ und maghâ; zur phâlgunî VIII die beiden phâlgunî; zur caitrî IX hasta und citrâ; zur vaiçâkhî X svâti und viçâkhâ, hie und da auch noch anurâdhâ; zur jyaishṭhî XI anurâdhâ, jyaishṭhâ, mûlam; endlich zur âshâḍhî XII die beiden ashâḍhâs (fol. 102 b). Daran schließt sich eine nochmalige Darstellung (fol. 103 a) über die kula und upakula (s. Cap. 5) der Vollmondstage. — Darauf geht der Text (fol. 104 a) zu den 12 Neumondstagen über, speciell zu der Angabe der je zu ihnen, als sie beendigend gehörigen, resp. bei ihrem Ende mit dem Monde in Conjunction stehenden nakshatra, stets je des 15ten nämlich von dem nakshatra des entsprechenden Vollmondstages aus gerechnet. Es gehören somit zu dem çrâvishṭhî-Neumondstage<sup>2)</sup> açleshâ und maghâ, vyavahâratas nämlich, paramârthatas dagegen gehören dazu punarvasu, pushya und açleshâ. Hieran knüpft sich eine ausführliche Erörterung<sup>3)</sup> der fünf

<sup>1)</sup> Auch von diesen speciellen Angaben gilt wohl dasselbe, was von sonstigen dgl. Angaben der Jaina (vgl. Çatruṃj. Mâh. p. 47 und Bhagavatî 2, 240). Es ist leicht, den Schein der Genauigkeit zu erwecken, wenn man dabei auf die Wirklichkeit keine Rücksicht nimmt, und nur ganz chimärische Rechnungen aufstellt.

<sup>2)</sup> und zwar ist hier mit çrâvishṭhî, bhâdrapadî etc. der Neumond des çrâvâṇa, resp. bhâdrapada-Monats gemeint çrâvishṭhânakshatraparisamâpyamânaçrâvâṇamâsabhâvinî, nicht (wie in Cap. 7) die direkt mit den nakshatra çrâvishṭhâ, resp. bhâdrapadâ in Conjunction stehende amâvâsyâ.

<sup>3)</sup> yugasyâdan prathamâ çrâvishṭhy amâvâsyâ kena candrayuktâna nakshatreṇopetâ satî samâptim upayâti.



çrâvishtî amâvâsyâ eines yuga (bis 106 a): die erste derselben endet in dem naksh. açleshâ, während noch  $1\frac{4}{7}$  muh. und  $\frac{6}{7}$  eines 62stels muh. restiren: die zweite in dem naksh. pushya während schon  $16\frac{5}{6}$  muh. und  $\frac{1}{6}$  eines 62stels muh. davon vorüber sind (atikrânteshu) etc. Ebenso je im Folgenden. Zur poṭṭhavayî II gehören die beiden phaggunî vyavahârataḥ, paramârthatas aber gehört noch maghâ dazu: — zur âsoî III (âçvayujî) gehören hasta und citrâ, resp. noch uttaraphalgunî: — zur kattiyâ IV svâti und viçâkhâ, resp. noch citrâ: — zur magjasirâ V anurâdhâ, jyeshthâ und mûla, resp. viçâkhâ, anur., jy.: — zur poṣ VI die beiden ashâdhâ, resp. noch mûla: — zur mâhî VII abhijit, çravana, dhanishthâ, resp. uttarâshâdhâ, abb. und çr.: — zur phaggunî VIII çatabhishaj und pûrvabhadrapadâ, resp. noch dhanishthâ: — zur citti IX uttarabhadrapadâ, revatî und açvinî, resp. die beiden bhadrapadâ und revatî: — zur vaîśâhî X bharanî und kṛittikâ, resp. revatî, açvinî und bharanî: — zur jitthâmûlî (jyeshthâmûlî) XI rohinî und mṛigaçiras, resp. rohinî und kṛittikâ: — zur âsâdhî XII ârdrâ, punarvasu, pushya, resp. mṛigaçiras, ârdrâ und punarvasu. Und hieran schließt sich dann ebenfalls noch eine Untersuchung über die kula und upakula der Neumondstage an (f. 110 b).

Cap. 7 (bis fol. 112 b) sannivâc amâvâsyâpaurṇamâsisamnipâtaḥ, über die gegenseitige harmonische Verkettung der Neumonds- und Vollmondstage. Der Neumond fällt stets auf das vom naksh. des Vollmondes aus gerechnet funfzehnte nakshatra. Wenn z. B. an der çrâvishtî paurṇamâsî der Mond mit çravishtâ in Conjunction steht, so ist der Neumond des çrâvana-Monats mâghî d. i. maghânakshatrayuktâ. Und ist der Vollmond mâghî, so ist der Neumond des betreffenden (mâgha-) Monats çrâvishtî d. i. çravishtâyuktâ. Es correspondiren resp. ferner:

die Vollmonde	mit den Neumonden:	im Monate
prauśhṭhapadī (uttarabhadr.)	phālgunī (uttaraph.) <sup>1)</sup>	bhādrapada
phālgunī	prauśhṭhapadī	phālguna
āçvayujī	caitrī	āçvina
caitrī	āçvayujī	caitra
kārttikī	vaiçākḥī	kārttika
vaiçākḥī	kārttikī	vaiçākha, u. s. w. (e- vam uttarasūtram api bhāvanīyam).

Cap. 8 (bis fol. 113 a) samṭhiḥ, Figuren der nakshatra. Mal. erklärt nur die Angabe über abhijit, daß es die Figur einer Reihe von Kuhhäuptern (!gosīsāvalī) habe; die übrigen sūtra läßt er bei Seite: evaṃ çeshāṇy api sūtrāṇi bhāvanīyāṇi | navaram dāmaṇī paçubandhanam | çesham prāyaḥ sugamam. Dafür aber citirt er dann noch drei entsprechende gāthā aus der Jambudvīpaprājñapti. Der Text derselben ist theilweise unklar, doch ergibt sich mit Sicherheit völlige Differenz von den Angaben der brahmanischen Astronomen a. Colebr. 2, 322 (Tafel), und Naksh. 2, 391.

Cap. 9 (bis fol. 113 b) tārāgjam, tārāparimāṇam. Sternenzahl der nakshatra. Mal. erwähnt vom Texte nur, daß abhijit 3 Sterne habe: evaṃ çeshāṇy api praçnanirvaçanasūtrāṇi bhāvanīyāṇi. Doch citirt er dann noch zwei Verse aus der Jambudvīpaprājñapti: vgl. das hierüber diese Stud. 9, 448 Bemerkte, wonach hier im Wesentlichen Uebereinstimmung mit den sekundären dgl. Angaben vorliegt.

Cap. 10 (bis fol. 118 a) netā, Führer, d. i. welche nakshatra welchen Monat führen? dadurch nämlich, daß

<sup>1)</sup> da nämlich abhijit wegen seiner geringen Zeitdauer meist nicht mit in Rechnung kommt(!), ist uttaraphālgunī von uttarabhadrpadā aus das fünfzehnte nakshatra(!): uttarabhadrpadāta ārabhya pūrvam uttaraphālgunī-nakshatrasya pañcadaçatvāt | yat tv apāntarāle abhijin nakshatram, tat stoka-kālatvāt prāyo na vyavahārapatham avatarati | tathā ca samuvasaṃyāga-suttam(!): Jambuddive diva abhii vajjehi sattavisāṣe nakhkattehi saṃvavahāro vaṭṭal-tti | tataḥ sad api tan na gaṇyate |

ihr Untergang mit dem Schluß des Tages zusammenfällt kati nakshatrāṇi svayam-astamgamanenā 'horātrapariśa-  
 āptyā kam māsaṃ nayanti? Die Aufzählung der Monate  
 beginnt mit dem ersten varshā-Monat çrāvāṇa, dessen erste  
 14 Tage mit dem Untergang der uttarāshāḍhās<sup>1)</sup> schließt,  
 während die nächsten 7 Tage mit abhijit, die folgenden 7  
 mit çravāṇa und der letzte mit dhanishṭhā schließt. Vom  
 nächsten Monate bhādrapada gehören 14 Tage den dha-  
 ishṭhās, 7 zu çatabhishaj, 8 zu pūrvaprosṭhāpadās, und  
 einer zu uttaraprosṭh. u. s. w. — Vom çrāvāṇa (der Sommer-  
 wende) an nimmt der Schatten jeden Monat um vier  
 aṅgula zu bis zum pausha (dem letzten Wintermonat), und  
 von da (resp. vom māgha, der Winterwende) an nimmt er  
 wieder je um vier aṅgula ab, bis zum āshāḍha hin, in  
 dessen Schlusse er wieder zwei pada beträgt (āshāḍha-  
 paryante dvipadā pauruṣhī bhavati).

Cap. 11 (bis fol. 126 a) cāṇḍamagjan, cāṇḍa-  
 māgrāḥ (?) cāṇḍamandalāni, Verhältniß der nakshatrs zu

shṭhâ, stets in der pramarda-Weise (sadâ candrasya pramardarûpam yogam yunakti).

Cap. 12 (bis fol. 126 b) devatâna ya ajjhayane | nakshatrâdhipatînâm, adhīyate jñāyate ebhir ity adhyayanāni nāmāni, die Namen der Tutelargottheiten der nakshatra. Auf die Erklärung des Textes läßt sich Mal. nicht ein (ähnlich wie bei Cap. 8 und 9), dafür citirt er aber drei hergehörige âryâ-Strophen (pravacanaprasiddhâḥ), die ebenfalls die Reihe mit vambâ, brahmâ (d. i. mit abhijit) beginnen. Die Namen stimmen zu denen der brahmanischen Angaben. Der Text ist zwar theilweise nicht ganz korrekt, läßt sich mit Hülfe des Metrums indessen leidlich wieder herstellen: sprachlich zeigt er manche Härten sekundärer Art und mischt resp. die o- und e-Formen des Nom. Sgl. Masc. der ersten Decl. kurios durcheinander:

vambâ viṇhû<sup>1)</sup> ya vasû varuṇo taha ajo<sup>2)</sup> anantaram hoi |  
abhivāddhî<sup>3)</sup> pûsâ<sup>4)</sup> gamdhavvâ<sup>5)</sup> parato<sup>6)</sup> jamo hoī ||  
aggî<sup>7)</sup> payāvaī some rudde adī vihasaī<sup>8)</sup> ceva |  
nāge pii bhaga<sup>9)</sup> ayyamā<sup>10)</sup> savitā tatṭhâ<sup>11)</sup> ya vātū ya<sup>12)</sup> ||  
imdaggi<sup>13)</sup> mitto viya imde nirai ya āu<sup>14)</sup> visse a<sup>15)</sup> |  
nāmāni devayānam havanti rikhkāna jahākamaso<sup>16)</sup> ||

Die auf der krittikâ-Reihe basirende Aufzählung der Gottheiten im Anuyogadvârasûtra 28 a lautet:

aggi payāvaī some, rudde aditī vihasaī sappe |  
piū bhagā ayyamā savitā, tatṭhâ [vātū]<sup>17)</sup> ya imdaggi ||

<sup>1)</sup> so metri causa, viṇhu Cod.      <sup>2)</sup> o kurz, metri causa.

<sup>3)</sup> aus abir budhnya! abhivuddhī heißt es auch auf 187 b.

<sup>4)</sup> pûsā.      <sup>5)</sup> d. i. aṇvinau. Cod. hat gamdhavva ceva.

<sup>6)</sup> parāto Cod.      <sup>7)</sup> ī ist durch das Metrum gesichert.

<sup>8)</sup> vihasaī fehlt im Cod.      <sup>9)</sup> ohne Endung.      <sup>10)</sup> kurzes ā.

<sup>11)</sup> laḍḍhā Cod.      <sup>12)</sup> yā Cod.      <sup>13)</sup> \*gajā Cod.      <sup>14)</sup> so metri

causa wirklich, nicht āo, für āpas.      <sup>15)</sup> visso a Cod. a für ca!

<sup>16)</sup> yathākramaṇaḥ.      <sup>17)</sup> fehlt!

mitto imdo nirattī<sup>1)</sup>, âû visse ya bambhā vi(n)hū ya |  
vasū varuṇā ayā vivuḍḍhī<sup>2)</sup>, pūso āso jame ceva ||

Cap. 13 (bis fol. 127 a) muhuttāṇaṃ nāmayāi, Namen der 30 muhūrta, mit rudra beginnend. Ganz abweichend von den in Mādharma's kālanirnaya fol. 31 a f (Chambers 503) aufgeführten, s. Z. der D. M. G. 15, 12 139. 140 (vgl. Taitt. Br. 5, 10, 1, 1—4. 9, 7—9). Die Namen lauten: 1. rudraḥ, 2. çreyān, 3. mitraḥ, 4. vāyuh, 5. supitaḥ, 6. abbicandraḥ, 7. mādendraḥ, 8. valavān, 9. brahmā, 10. bahusatyah, 11. iṣānaḥ, 12. tvasṭā, 13. bhāvitātmā, 14. vaiçravaṇaḥ, 15. vāruṇaḥ, 16. ānandaḥ, 17. vijayaḥ, 18. viçva-senaḥ, 19. prajāpatyaḥ, 20. upaçamaḥ, 21. gandharvaḥ, 22. āgniveçyaḥ, 23. çatavṛishabhaḥ, 24. ātapavān, 25. amamaḥ, 26. ṛiṇavān, 27. bhomaḥ (bhaumaḥ?), 28. vṛishabhaḥ, 29. sarvārthaḥ, 30. rākshasaḥ. Vgl. hiezu noch oben pag. 203.

Cap. 14 (bis fol. 127 b) divasarāṇi vuttā, divasī-rātrayaç caktāḥ. Die ebenfalls ganz absonderlichen Namen der 15 Tage des karmamāsa, bürgerlichen Monats, nämlich 1. pūrvāṅgaḥ, 2. siddhamanoramah, 3. manoharaḥ, 4. yāçobhadraḥ, 5. yaçodharaḥ, 6. sārva-kāmasamṛiddhaḥ, 7. idamūrddhābhishiktaḥ(?), 8. saumanasaḥ, 9. dhanamjayaḥ, 10. arthasiddhaḥ, 11. abhijātaḥ, 12. atyaçanaḥ, 13. çatyaṃ-jayaḥ (!çatrum<sup>o</sup>?), 14. agniveçma, 15. upaçamaḥ, und der 15 Nächte desselben 1. uttamā, 2. sunakshatrā, 3. clāpatya, 4. yaçodharā, 5. saumanasī, 6. çṛisambhūtā, 7. vijayā, 8. vaijayantī, 9. jayantī, 10. aparājitā, 11. imāhārā(?), 12. fehlt, 13. tejā, 14. atitejāḥ, 15. devānandā.

Cap. 15 (bis fol. 129 a) tithayaḥ<sup>3)</sup>, die Namen der

<sup>1)</sup> sic! mit tt, metri causa. Ebenso die Kürze im Auslaut, hier ev in aggī etc.

<sup>2)</sup> sic! sieht fast wie vitṛiṭṭhi aus: ist eine, dem obigen abhivudḍhi gegenüber noch weitergehende, Schwächung aus abhi budhaya!

<sup>3)</sup> sūryanishpādītā a horātrāç (in Cap. 14), candranishpādītā tithayaḥ

15 lunaren Tage (divasatithi), nämlich: 1. nandâ, 2. bha-drâ, 3—12 fehlen, 13. jayâ, 14. tuchâ (°chyâ?), 15. pûrnâ. (Da die Namen trigunâs genannt werden, so gilt von ihnen wohl dasselbe wie von denen der Nächte: sie sind für die drei Reihen 1—5, 6—10, 11—15 gleich). Und die Namen der 15 lunaren Nächte (râtritithi), nämlich: 1. ugjavatî (ugra°), 2. bhogavatî, 3. yaçomatî, 4. sarvasiddhâ, 5. çubhanâmâ, welche Namen resp. ebenso auch für 6—10 und für 11—15 gelten.

Cap. 16 (bis fol. 129 b) gottâ, die Familien der nakshatra, abhijit an der Spitze. Mal. führt hier wieder vom Texte nichts auf, bringt dagegen vier âryâ-Strophen aus der Jambudvîpaprājñapti bei, die ich zur Vergleichung mit den differirenden Angaben im Nakshatrakalpa 3 (s. Naksh. 2, 391—2) folgen lasse, wie verstümmelt auch der Wortlaut theilweise ist.

Mogjallâyana-Samkhâyane ya taha Agjabhâva<sup>1)</sup>-Kannille  
tato<sup>2)</sup> ya Jâtûkanne<sup>3)</sup> Dhanamjæ ceva bodhavve ||  
Pussâyane<sup>4)</sup> Assâyane ya Bhagjevase<sup>5)</sup> ya Agjivase ya |  
Goyama-Bhâradvâe<sup>6)</sup> Lohicce ceva Vâsitthe ||  
Ujjâyana-Mamḍavâyane ya<sup>7)</sup> Pimḡâyane ya Gokalle |  
Kâsava-Kosiya-Dabbhâ ya<sup>8)</sup> Bhâgaravâ ya Mumḡae(?) ||  
Golavvâyana(?) - Tigichâyane<sup>9)</sup> ya Kaccâyane haval<sup>10)</sup> mûle |  
tatto<sup>11)</sup> ya Vajjhiyâyana<sup>12)</sup> - Vâyâvacce<sup>13)</sup> ya guttâim ||

Cap. 17 (bis fol. 130 a) bhoyanâni, welche Speisen während der einzelnen nakshatra zuträglich sind. Der Text fällt hier aus der Rolle, und beginnt seine Darstellung,

<sup>1)</sup> ? vgl. Agnibhûti.    <sup>2)</sup> tatto Cod.    <sup>3)</sup> Jâtû° Cod.

<sup>4)</sup> die Silben yaue stören das Metrum.

<sup>5)</sup> ob aus Bhagnaveça? aber die zweite Silbe muß metri causa lang sein.    <sup>6)</sup> Ligatur dv!    <sup>7)</sup> ya mußte lang sein.    <sup>8)</sup> wie eben.

<sup>9)</sup> Tigimchâ° gegen das Metrum.    <sup>10)</sup> °yânâ havâi Cod., gegen das Metrum.    <sup>11)</sup> tanno Cod.; = tato, doppelte Consonanz metri causa, s. p. 296 not. 1.    <sup>12)</sup> Vâtsyâyana.    <sup>13)</sup> vayâvacce Cod., gegen das Metrum.

Der Name ist mir unklar, ob Vâtavatsa? vgl. ahâvacca und Pâsâvacciyya in der Bhagavatî 2, 225. 188.

resp. die Reihe der naksh., mit kṛittikâs, nicht mit abhijit: eteshâm 28 nakshatrânâm madhye kṛittikâbhiḥ pumân kâryam kârayati, dadhnâ sammigram odanam bhuktvâ | kim uktam bhavati<sup>1)</sup>? | kṛittikâsu prârabdham kâryam dadhni bhukte prâyo nirvighnam siddhim âsâdayatîti evam çesheshv api sûtreshu bhâvanâ drashtavyâḥ | Es liegt hier eben wohl die direkte Aneignung einer brahmanischen Vorschrift vor, vgl. Nakshatrakalpa § 27—30 (dadyodanam bhuktvâ kṛittikâbhir abhyudiyât, siddhârtho haiva punar âgachati).

Cap. 18 (bis fol. 130 b) âiccacâra, Wandel (der nakshatra mit) der Sonne, resp. dem Monde, denn âditya ist hier nur Beispielshalber gewählt (upalakshanam etac, candramasâm ca cârâ vaktavyâḥ). Während des aus den 5 lunaren Jahren candra<sup>2)</sup> etc. bestehenden yuga-Cyclus steht abhijit 67mal (saptashasṭim cârân yâvat) mit dem Monde, fünfmal (pañca cârân yâvat) mit der Sonne in Conjunction: candro 'bhijinnakshatreṇa saha samyukto yugamadhye saptashasṭisamkhyân cârân carati.

Cap. 19 (bis fol. 131 a) māsâ(h), die Namen der 12 Monate, nämlich die weltlichen (laukikâni, çrâvana etc.) und die transcendenten (lokottarâni). Die letzteren sind wesentlich meteorologischen Inhalts und lauten: abhinandah, supratishṭah, vijayah, prîtivardhanah, çreyân, çivah, çîçirah, haimavân, vasantamâsah, kusumasambhavaḥ, nidâghah, va-navirodhî.

Cap. 20 (bis fol. 150 b) pañca samvacharâi, die fünf Jahresarten, nämlich (vgl. oben 1, 1 und unten das zwölfte Buch):

1) das nakshatra-Jahr: besteht aus 12 naksh.-Monaten

<sup>1)</sup> = d. i.

<sup>2)</sup> Cod. candra.

(periodischen Monaten) zu  $27\frac{2}{3}$  ahorâtra, also in summa  $327\frac{1}{3}$  ahorâtra. — Nach einer anderen Auffassung ist darunter der in zwölf Jahren vor sich gehende Umlauf des Jupiter, resp. sein Durchlauf durch alle 28 nakshatra zu verstehen: *jam vetyâdi | athavâ yat sarvaṃ samastam nakshatramanḍalam bṛhaspatir mahâgrahaḥ yogam adhikṛitya dvâdaçabhiḥ samvatsaraiḥ samânanayati parisamâpayati esha nakshatrasamvatsaraḥ |* Offenbar ist dies eine ganz sekundäre Auffassung, aus der indessen eben die Kenntniss der 12jährigen Umlaufszeit des Jupiter für den Verf. des Textes mit Sicherheit erhellt (s. diese Stud. 9, 442).

2) *yugasamvatsara* (fol. 131 b bis 146 b), das zur Ausfüllung des fünfjährigen yuga dienende lunare Jahr. Es sind deren dazu eben fünf nöthig, zwei darunter (das dritte und fünfte) Schaltjahre, drei einfache Mondjahre<sup>1)</sup>. Hiezu ein Citat in âryâ:

*camdo*<sup>2)</sup> *camdo abhivaḍḍhio*<sup>3)</sup> *ya camdo 'bhivaḍḍhio*<sup>4)</sup> *ceva | pañcasahiyam jugami naṃ diṭṭham telokkadamsihiṃ || paḍhamaviyyâ u camdâ tâiyam*<sup>5)</sup> *abhivaḍḍhiyam viyânâhi | camdam*<sup>6)</sup> *ceva caṭṭham pañcamam abhivaḍḍhiyam jâna ||*

Die Dauer des lunaren Jahres umfasst zwölf Vollmonde, *tatra dvâdaça pûrṇamâsîparâvartâ yâvatâ kâlana parisamâptim upayânti, tâvân kâlaviçeshaḥ candraḥ samvatsaraḥ*, resp.  $354\frac{1}{2}$  ahorâtra (Nycthemera), die in 12 Monate zu  $29\frac{3}{4}$  ahor. zerfallen. Das Schaltjahr umfasst 13 Vollmonde, resp.  $383\frac{1}{2}$  ahor.<sup>7)</sup> Die beiden Schaltmonate

<sup>1)</sup> *candraç candro'bhivardhitaç candro'bhivardhitaç caiva.*

<sup>2)</sup> die o-Formen bezeugen den sekundären Ursprung des Textes: ebenso der Loc. *jugami*. <sup>3)</sup> so metri causa zu lesen. Cod. hat *oḍḍhiu*.

<sup>4)</sup> so metri causa: Cod. hat *camdo abhivaḍḍhi*.

<sup>5)</sup> der anusvâra macht hier nicht Position, wohl weil das nächste Wort vokalisch anlautet. Im zweiten Hemistich ist *pañcamam* geradezu mit finalem *m* geschrieben. <sup>6)</sup> *camde* Cod.

<sup>7)</sup> die in zwölf Monate vertheilt, für jeden *abhivardhitamâsa*  $31\frac{1}{4}$  Nycthemera ergeben.



kommen von dem Ueberschuß der Sonnenzeit über die Mondzeit, während des aus 5 Sonnenjahren bestehenden Cyclus. Dreißig Sonnenmonate zu  $30\frac{1}{2}$  ahor. entsprechen nämlich 31 Mondmonaten zu  $29\frac{1}{2}$  ahor., indem jeder von ihnen um  $\frac{1}{2}$  ahorâtra größer ist als einer von diesen. — Jeder Mondmonat hat 2 parvan, das yugam also deren 124, über deren Verhältniß zu den Sonnengängen und Sonnenkreisen hierauf (von fol. 133 a an) ausführlich gehandelt wird (kasminn ayane kasmin vâ maṇḍale kim parva samâptim upayâti), woran sich dann (von fol. 137 a an) u. A. auch eine Aufzählung der zu einem jeden von ihnen gehörigen nakshatra etc. anreicht. Das erste parvan z. B. endet, nachdem es (resp. der Mond)  $13\frac{1}{2}$  muh. und  $\frac{1}{2}$  eines 62stels muh. von açleshâ durchwandert hat (prathamaparva açleshâyâs trayodaça muhûrtân .. ekam saptasashtibhâgam bhuktvâ samâptam). Mal. — oder ist es der Text selbst? — zieht hier und im Folgenden wiederholt Belegverse in Mâgadhî, die von früheren Lehrern (pûrvâcârya) stammen, zur Darstellung heran. — Auch über die Stellung der Sonne in den nakshatra zur Zeit der parvan (über die sûrya-nakshatra) wird ausführlich gehandelt.

3) pramâṇasamvatsara (fol. 146 b bis 149 a), das als Maas dienende Jahr: zerfällt in fünf Gruppen (s. unten das 12te Buch): nakshatrasamvatsara zu  $327\frac{1}{2}$  ahorâtra, ritusamvatsara zu 360 ahor., candrasamv. zu  $354\frac{1}{2}$  ah., âdityasamvatsara zu 366 ahor., und abhivardhitasamv. zu  $383\frac{1}{2}$  ahor. Von dem ersten, dritten und fünften ist bereits gehandelt: es bleiben somit nur das zweite, das vedische sâvana-Jahr, und das vierte, das speciell solare Jahr übrig<sup>1)</sup>. Der ritusamvatsara also, auch kârmâs., oder

<sup>1)</sup> Vermuthlich ist unter pramâṇasamvatsara ursprünglich eben nur

sāvānas.<sup>1)</sup> genannt, besteht aus 360 Nycthemera, resp. aus 12 Monaten zu 30 Nycthemera, jedes à 30 muhūrta zu 2 ghaṭikā (und erheischt während der 5 Jahre des yuga einen Schaltmonat), während das Sonnen-Jahr aus den sechs vollen Jahreszeiten (von prāvṛish an) besteht<sup>2)</sup> und 366 Nycthemera<sup>3)</sup> zählt (das yuga somit keines Schaltmonats bedarf).

4) lakṣhaṇasamvatsara (149 a bis 150 b), zerfällt in dieselben fünf Gruppen die unter 3) aufgeführt sind: umfaßt indessen nur besondere Fälle derselben; es werden resp., außer der Zahl ihrer Nycthemera, noch ganz besondere Erfordernisse und specielle Kennzeichen von ihnen erfordert<sup>4)</sup>. So besteht die Marke, das lakṣhaṇam, zunächst für das nakshatra-Jahr aus fünf Punkten, nämlich 1) und 2) darin, daß: samagam nakhkattā<sup>5)</sup> jogam joemti samagam<sup>6)</sup> uṭ parīnamamti d. i. daß die nakshatra<sup>7)</sup> in gleichmäßiger Weise (am Vollmond) in Conjunction mit dem Monde stehen (nämlich jeder Monat, resp. Vollmond, mit dem gleichnamigen nakshatra schließt), und ferner die Jahreszeiten<sup>8)</sup> ebenso stetig mit dem Vollmonde schließen: yasmin samvatsare samakam sa(ma)m eva, ekakālam eva, ritubhiḥ saheti gamyate, nakshatrāṇi uttarāśhāḍhā-

das sāvāna-Jahr zu verstehen, da es denn doch bei einer in 5 Gruppen getheilten Nomenclatur höchst auffällig wäre, wenn die zweite derselben drei der anderen wieder in sich schlösse!

<sup>1)</sup> savanam karmasu prerapam Mal. Dies ist natürlich eine falsche Erklärung. <sup>2)</sup> von Rechts wegen sollte somit dieses Jahr ritusamvatsara heißen!

<sup>3)</sup> jeder der 12 sūryamāsa zählt resp. 80½ Nycthemera.

<sup>4)</sup> etwas anders Mal.: na kevalam ete nakshatrādisamvatsarā yathoktarātrimdivaparimāpā bhavanti, kiṃ tu tebhyaḥ prithagbhūtā anye 'pi vakshyamāṇalakṣhaṇopetās tato lakṣhaṇopapannāḥ.

<sup>5)</sup> das Metrum verlangt samam nakhattā.

<sup>6)</sup> der anusvāra darf hier nicht Position machen; lies: samaga-m uṭ.

<sup>7)</sup> und zwar nach Mal. hier mit uttarāśhāḍhā, nicht mit abhijit beginnend, s. Cap. 9.

<sup>8)</sup> nach Mal. hier mit nīdāgha beginnend, nicht mit prāvṛish.

prabhṛitīni candreṇa saha yogam yuñjanti santi tām  
 purnamāśm parisamāpayanti || tathā samakam eva ek-  
 kâlam eva tayâ-tayâ parisamāpyamānayâ purnamāsyâ ri-  
 tavo nidâghâdyâḥ pariṇamanti parisamāptim upa-  
 yanti || iyam atra bhāvanâ | yasmin samvatsare nakshatrair  
 (tre Cod.) māsasadriṣanāmakais tasya tasya ritoh paryat-  
 tavartī māsah parisamāpyate | teshu ca tām tām purna-  
 māsīm parisamāpanât (°yâtsa) tayâ-tayâ purnamāsyâ saha  
 (hasa Cod.) ritavo 'pi nidâghâdikâ(h) parisamāptim upayanti  
 tathâ (yathâ?) uttarâśhâdhânakshatre âśhâdhīm purnamāsim  
 parisamāpayati, tathâ âśhâdhyâ purnamāsyâ saha nidâ-  
 ghâdyo 'pi rituh parisamāptim upaiti, sa nakshatrasamvat-  
 sarah . . . | etena ca lakṣaṇadvayam abhihitam drashtavyam:  
 — sodann 3—5) darin, daß: nâccunhă (navunha Cod.) nâtisito  
 (°tâ Cod.) vahūuo (cahuu Cod.) hoī nakhkatto<sup>1)</sup> d. i. „das Jahr  
 nicht zu heiß, nicht zu kalt und daß es reich an Wasser sei“.

Die Marke für das Mondjahr dieser Art besteht  
 darin, daß:

sasisamaga punnamāsim joemti visamacārī nakhkattā |  
 kaḍuo bahuudao yâ<sup>2)</sup> tam âhū<sup>3)</sup> samvacharam<sup>4)</sup> candam |  
 d. i. daß „nakshatra, welche den betreffenden Monaten nicht  
 gleichnamig sind, durch Conjunction mit dem Monde den  
 Vollmondstag (resp. Monat) beenden, und das Jahr rauh  
 (kaṭukah çitâtaparogâdidoshabahulatayâ pariṇâmadârunah)  
 und reich an Wasser ist“.

Tritt schon bei diesen beiden Jahren das meteorolo-  
 gische Moment neben dem astronomischen ziemlich hervor,  
 so verdrängt es ferner dasselbe bei den folgenden drei Jahren

<sup>1)</sup> na vidyate atīṣayena uṣṇam uṣṇarūpaḥ paritāpo yasmin sa nāty-  
 uṣṇaḥ | . . . | bahu udakam yatra sa bahūdakaḥ.

<sup>2)</sup> kaḍuu bahuudaū yâ Cod., die Verlängerung des yâ (ca) metri causa

<sup>3)</sup> nicht tam âhu: ta bleibt also kurz. <sup>4)</sup> samvatsaram Cod.

gänzlich. Die Marke für das karma-Jahr dieser Art lautet nämlich:

visamam pavâliṇo pariṇamamti anuṇsu diṃti<sup>1)</sup> puphpaphalam |

vâsam na samma vâsai tam âhu samvacharam kammam ||  
„ungleich reifen die Gewächse, geben zur Unzeit Blüthe und Frucht: und es regnet nicht ordentlich (samyak)“: — und die Marke für das Sonnenjahr:

pudhavi-dagâṇam<sup>2)</sup> ca rasam<sup>3)</sup> puphpaphalâṇam ca dei âicco |  
appena vi vâseṇam sammam nippajjae<sup>4)</sup> sassam ||

„die Sonne giebt Saft der Erde und dem Wasser, den Blumen und Früchten: trotz wenig Regen giebt es reichlich Getreide“: — endlich die für das Schaltjahr:

âiccateyatatiyâ khaṇalavadivasâ nū pariṇamamti |  
pūrei ninṇathalae tam âhu abhivadḍhiyam, jāṇa<sup>5)</sup> ||

„wo die Jahreszeiten durch die Gluth der Sonne gequält (atīvataptâḥ) nur ein Bischen Tag habend<sup>6)</sup> verstreichen, und welches alle Tiefen und Höhen (mit Wasser) erfüllt“.

5) çanaicçarasamvatsara (fol. 150 b), das Saturn-Jahr, aus 30 Jahren bestehend, während deren der Saturn (saṇichara) seinen Umlauf durch die 28 nakshatra, abhijit an der Spitze, vollendet.

Cap. 21 (fol. 150 b bis 151 a) joṇsassa sayadârâim<sup>7)</sup>  
d. i. jyotisho nakshatracakrasya dvârâṇi, die Thore der nakshatra, amûni nakshatrâṇi pûrvadvârâṇi amûni ca paç-

<sup>1)</sup> diṭi Cod.

<sup>2)</sup> das u von udaga ist ausgefallen, vgl. daka, dagârgala im Peterab. Wörterbuch, und dagaraya Stevenson p. 46. Vgl. Bhagavatī I, 406.

<sup>3)</sup> rasa Cod.

<sup>4)</sup> pp! die Medial-Endung resp. durch das Metrum geschützt!

<sup>5)</sup> Imperativ 2 p. <sup>6)</sup> dies wäre eine contradictio in adjecto. Der dritte pāda führt darauf hin, daß durch den vielen Regen die Tage verdunkelt werden; man erwartet daher im ersten etwa âiccateyarahiyâ, von der Sonnengluth verlassen. Auch ist tatiyâ nur schwer aus taptâ zu erklären: man müßte wenigstens tattiyâ (taptikâḥ) erwarten.

<sup>7)</sup> saya wohl für svaka, eigen.

cimadvārāṇi: handelt davon, welche nakshatra den Osten, Westen etc. befindlichen Menschen Glück bringen. yeshu nakshatreshu pūrvaśyām diśi gacchataḥ prajñābhāgam upajāyate, vgl. hierzu Nakshatrakalpa § 23. Hierbei fünf pratipattayas. Die Einen erklären die nakshatra, die mit kṛittikā beginnen, als pūrvadvārāṇi „Osten her zugänglich“ (ebenso der Naksh.), Andere sieben mit anurādhā, mit dhanishṭhā, mit aśvini, mit kṛttikā an der Spitze. Die Ansicht des Textes selbst muthlich stellt er abhijit an die Spitze der pūrvadvārāṇi nicht vor, da Malay sich nach den Worten: rayatīti ity ādi mit der Angabe yāva(t) siddham begnügt.

Jedenfalls aber läßt sich das über die 5 pūrvadvārāṇi Bemerkte wohl dahin auffassen, daß zur Zeit der Sūryaprajñapti neben der alten Frühlings-aequinoctial-kṛittikā-Reihe<sup>1)</sup> bereits auch deren Rectification in die Anurādhā-Reihe, resp. aśvini-Reihe bestand, während die Anurādhā-Reihe mit dem Herbst-aequinoctium

lingszeichen supponirt. Nach ihrem eigenen System freilich trifft abhijit vielmehr umgekehrt mit der Sommerwende zusammen: doch ist dies nur anscheinend so, und erklärt sich dieser Widerspruch zur Genüge durch die unten pag. 310 aus Buch 12 mitgetheilten Angaben über die nakshatra der beiden Wendepunkte, insofern diese nämlich gar nicht von einer Conjunction von Sonne und Mond zu Anfang des yuga ausgehen, sondern die Sonne zur Zeit der ersten Sommerwende, bei Beginn des yuga, in pushya ३४ Cancer, und nur den Mond in abhijit stehen lassen! Die Sommerwende in pushya aber und die Winterwende in uttarāshādhā, — nun, das ist ja in der That der ganz correcte Ausdruck für die aṣvini-Reihe.

Cap. 22 (bis fol. 168 a) nakhkattavijae, nakshatranām vicayaḥ, candrasūryayor gativishayo nirṇayaḥ, spezielle Auseinandersetzung über die nakshatra, und über ihre Durchwanderung von Seiten der Sonne und des Mondes. Hierbei zahlreiche Berechnungen. Zunächst (fol. 151 a b.) dieselbe Eintheilung der nakshatra nach ihren Himmelsräumen (kshetra) wie in Cap. 3 (mit Abweichungen vgl. s. oben) und bei Garga, s. Naksh. 1, 310, nämlich in:

1. samakshetrāṇi, deren Conjunction mit dem Monde (während eines periodischen Monats) eine ganze Tagnacht (resp., unter 67-Theilung derselben behufs weiterer Rechnung,  $\frac{67}{67}$  Tagnacht) hindurch, nämlich so lange dauert, bis ein ganzes Tagnachtfeld der nakshatra-Bahn durchlaufen ist, yāvatpramāṇam kshetram ahorātreṇa gamyate nakshatras, tāvat kshetrapramāṇam candreṇa saba yogam yāni panchanti, tāni samakshetrāṇi. Es sind deren 15, ṇavāṇa, Māṇishā, pūrvabhadrapadā, revatī etc. (wie bei Garga, nur die Aufzählung hier in der abhijit-Reihenfolge). Multi-

plicirt mit 67 (als der Zahl der periodischen Monate eines yuga) ergeben dieselben die Zahl von 1005 Tagen als die ihnen während eines (1830-tägigen) yuga zukommende Tagzahl.

2) ardhakshetrâni, deren Conjunction mit dem Monde nur ein halbes Nycthemeron ( $33\frac{1}{2}$  Siebenundsechzigstel derselben) hindurch dauert, yâni ahorâtrapramitasya kshetrasya 'rdham candrena saha yogam açnuvate. Es sind deren sechs, çatabhishaj, bharanî, ârdrà, açleshâ, svâti, jyeshthâ. Multiplicirt mit 67 ergeben dieselben ( $\frac{100\frac{1}{2}}{67} \times 67 \times 6$ ) 201 Tage. — Und zu ihnen stellt sich noch abhijit, dessen Conjunction mit dem Monde nicht ein halbes Nycthemeron, sondern nur  $\frac{2}{3}$  eines solchen dauert: demselben gebühren somit für die 67 Monate des yuga in summa 21 Tage.

3) dvyardhakshetrâni, deren Conjunction mit dem Monde eine und eine halbe Tagnacht ( $100\frac{1}{2}$  Siebenundsechzigstel derselben) dauert: dvitîyam ardham yasya dvyardham sârdham ity arthah | ardhâdhikam kshetram ahorâtrapramitam candrayogayogyam yeshâm. Es sind ihrer sechs die 3 uttarâ, rohinî, punarvasu, viçâkhâ, und es kommen ihnen im ganzen yuga ( $\frac{100\frac{1}{2}}{67} \times 67 \times 6$ ) 603 Tagnächte zu. [Die Summe der Tage für alle drei Gruppen resp. ist hiernach  $1005 + 201 + 21 + 603 = 1830$ ].

Wie zwei Sonnen, zwei Monde (für jedes ardhamanḍala des Jambudvîpa deren eins), rechnet nun der Text übrigens auch 56 nakshatra, jedes der 28 n. nämlich doppelt. Nachdem dann zunächst (fol. 152 b) u. A. die Frage erörtert ist, welche naksh. nur früh, oder nur Abends, oder sowohl früh als Abends mit dem Monde in Conjunction treten, wendet sich der Text dazu, zu untersuchen, an welchem Orte (eines manḍala) stehend der Mond und resp.

die Sonne die je zweiundsechszig Vollmonde und zweiundsechszig Neumonde des yuga beendet, z. B. prathamâm paurṇamâsîm candrah kasmin deçe yunakti parisamâpayati (fol. 154 a — 157 b). — Daran schließt sich dann eine Art Wiederholung des Inhalts von Cap. 6, nämlich die Frage: kâm paurṇamâsîm kena nakshatreṇa yuktaç candrah sûryo vâ parisamâpayati, mit welchem nakshatra steht der Mond, und resp. die Sonne, an den je 62 Vollmonds- (bis 162 a) und Neumondstagen (bis 165 b) in Conjunction? — Hierauf folgt eine Erörterung über die Dauer der Zwischenzeit bis zur nächsten Verbindung eines nakshatra mit dem Monde: yan nakshatram tâdṛiṇânâmakam tâdṛiṇa(m) ca vâ tasminn eva deçe anyasmin vâ yâvatâ kâlena bhûyaç candreṇa saha yogam upâgachati. Es dauert dies beim Monde  $819\frac{3}{4}$  muh. und  $\frac{66}{67}$  eines 62stels muhûrta<sup>1)</sup>. Die nakshatra nämlich haben den schnellsten Gang (sarvaçîghrâṇi): ihnen folgen zunächst die Sonnen, die ihrerseits wieder schneller als die Monde gehen (s. Buch 15). Die 56 nakshatra nun haben ihre bestimmten Zwischenräume in dem von ihnen gebildeten Kreise, den sie beständig gleichmässig durchwandern (shatpañcâṇan nakshatrâṇi pratiniyatâpântarâladhâni cakravâlamamḍalatayâ (°lâtayâ Cod.) vyavasthitâni sadaiva ekarûpatayâ paribhramanti). Wenn denn am Anfang des yuga der Mond mit abhijit in Conjunction steht, so langt er  $9\frac{3}{4}$  muh. und  $\frac{66}{67}$  eines 62stels muh. später bei çravaṇa an, vollendet seine Conjunction damit in 30 muh. und kommt bei dhanishṭhâ an, und so fort, so daß am Schluß seiner Verbindung mit uttarâshâdhâs die oben ge-

<sup>1)</sup> In I, 1 (oben pag. 262) liegt eine etwas andere Angabe für den Umfang des periodischen Monats vor, die indess schliesslich auf dasselbe hinauskommt.



nannte Zeit verstrichen ist (6 naksh. nämlich zu 45 muh. ergeben 270 muh., 6 zu 15 deren 90 m., 15 zu 30 deren 450, und zu abhijit gehören  $9\frac{24}{67}$  muh. und  $\frac{66}{67}$  eines 62stels muh.), und er nach deren Ablauf wieder mit abhijit zusammentrifft; freilich an einem anderen Orte als das erste Mal (anyasmin deçe), denn an demselben Orte (tasminn eva deçe fol. 166 b) trifft er mit einem naksh. erst nach 549(0) muh. (nach Ablauf eines yuga von 67 periodischen Monaten) wieder zusammen; oder besser gar erst im dritten yuga, nach Ablauf von 134 periodischen Monaten. — Die Sonne (fol. 167 a) trifft nach 366 Tagen wieder mit demselben naksh. zusammen und zwar am selben Orte, oder besser erst im dritten yuga, resp. elften Jahre.

Das elfte Buch (168 a bis 171 a) beantwortet die Frage „ke te samvacharânâdî, was ist nach deiner Ansicht der Anfang der Jahre?“ nämlich der fünf zum yuga gehörigen lunaren Jahre, von denen das erste, zweite und vierte einfache Mondjahre (cândra), das dritte und fünfte dagegen Schaltjahre (abhivardhita) sind. Der Anfang des ersten Jahres wird gegeben durch den Schluss des letzten Jahres des vorhergehenden yuga. Sein eigener Schluss, der den Anfang des zweiten Jahres involvirt, ist (wohl durch einen Fehler in der Handschrift auf fol. 168 b) nicht genau angegeben. Am Schluss des zweiten Jahres (= Anfang des dritten) sind von pûrvâshdâ noch  $7\frac{13}{67}$  muh. und  $\frac{1}{67}$  eines 62stels muh. Rest (für den Mond noch zu durchwandern), während von dem mit der Sonne in Conjunction stehenden naksh. punarvasu<sup>1)</sup> noch  $42\frac{13}{67}$  muh. und  $\frac{7}{67}$  eines 62stels muh. restiren. Am Schluss des dritten (Anfang des vierten) Jahres restiren für den Mond von uttari-

<sup>1)</sup> hat 45 muh. zur Disposition.

shâdhâ noch  $13\frac{13}{82}$  muh. und  $\frac{27}{87}$  eines 62stels muh., während für die Sonne von punarvasu noch  $2\frac{56}{82}$  muh. und  $\frac{60}{87}$  eines 62stels muh. Ebenso am Schluß des vierten (Anfang des fünften) Jahres für den Mond von uttarâsh. noch  $39\frac{40}{82}$  muh. und  $\frac{14}{87}$  eines 62stels muh., resp. für die Sonne von punarvasu  $29\frac{21}{82}$  muh. und  $\frac{47}{87}$  eines 62stels muh.

Das zwölfte Buch (fol. 171 a bis 200 a) handelt davon: kaī samvacharâi, resp. von den fünf Jahresarten, die bereits in 10, 20 unter pramâṇasamvatsara besprochen sind, nämlich 1) nakshatra-Jahr zu  $327\frac{51}{87}$  ahorâtra, — 2) candra-Jahr zu  $354\frac{12}{82}$  ah., — 3) sûrya-Jahr zu 366 ah., — 4) ritu-Jahr zu 360 ah., — 5) abhivardhita-Jahr (lunares Schaltjahr) zu  $383\frac{44}{82}$  ah. Angabe der Zahl ihrer Monate, Tage und Stunden (bis 174 a). — Maafs der Nycthemera und muhûrta eines yuga (175 a). — Wann beginnt oder schließt das Mondjahr zugleich mit dem Sonnenjahr? (175 a kadâ 'sau candrasamvatsarah sûryasamvatsarena saha samâdih samaparyavasâno bhavati).

Von den sechs Jahreszeiten (176 a) und ihrer Bestimmung während des yuga, von ihrem candranakshatrayoga (179 a) und sûryanakshatrayoga (180 b), von ihrem Verhältniß zu den parvan (181 b), ihrer Eintheilung in solare und lunare Jahreszeiten (sûryartu, candrartu) und dem Maafse derselben (bis 184 a).

Von den sechs avamarâtra (184 a), d. i. den sechs Tagen, welche das Mondjahr (354) dem karman-Jahr (360) gegenüber zu wenig hat (karmamâsâpekshayâ ekaikasmin ekaiko avamarâtro bhavati, sakale ritusamvatsare shat avamarâtrâḥ), und von den sechs atirâtra (fol. 186 a), d. i. den sechs Tagen, welche umgekehrt wieder das Sonnenjahr (366) über das karman-Jahr voraus hat.

Von den Wendepunkten, āvṛitti (188 a bis 199 a) Aus den hierauf bezüglichen Angaben sind die über die Monatsdata der zehn Wendepunkte des yuga, resp. die Angaben über die nakshatra, in welchen der Mond resp. die Sonne dabei stehen, von besonderem Interesse. Und zwar besonders darum, weil in denselben, gegenüber den analogen Monats-Daten im Jyotisham (s. meine Abb. darüber p. 31 — 33) trotz specieller Uebereinstimmung damit doch eben auch wieder eine völlige Umkehrung der betreffenden Verhältnisse vorliegt, überdem die nakshatra selbst ganz abweichend aufgeführt sind, wie denn vor Allen ja schon der Eingang selbst eben gar nicht von einer Conjunction von Sonne und Mond ausgeht, sondern beide in verschiedenen nakshatra<sup>1)</sup> stehen läßt.

I <sup>2)</sup>	erste S.,	1 çrāvapa schw.,	( abhijit XIX <sup>3)</sup> ,	☉ pushya <sup>4)</sup>
II	— W. <sup>5)</sup>	7 māgha —	— hasta 11,	— uttarāṣṭadha
III	zweite S.,	18 çrāvapa —	— mṛigaçiras 8 <sup>6)</sup>	— wie I.
IV	— W.,	4 māgha weifs,	— çatabhishaj 22,	— wie II.
V	dritte S.,	10 çrāvapa —	— viçākhā 14.	— wie I.
VI	— W.,	1 māgha schw.,	— pushya 6,	— wie II.
VII	vierte S.,	7 çrāvapa —	— revati 25,	— wie I.
VIII	— W.,	8 māgha —	— mūla 17,	— wie II.
IX	fünfte S.,	4 çrāvapa weifs.	— pūrv. phalg. 9.	— wie I.
X	— W.,	10 māgha —	— kṛittikā 1,	— wie II.

Das dreizehnte Buch (bis fol. 208 a) beantwortet die Frage: kaḥaṃ caṃdamaso vuddhi, nach der Zunahme (und resp. nach der Abnahme) des Mondes.

<sup>1)</sup> Es wird dabei auch hier wieder wie bisher auf das Genaueste (auf den 4174sten Theil eines muh.) die Stelle, welche Sonne oder Mond einem jeden naksh. einnehmen, resp. der Raum, welchen sie davon bereits durchwandelt haben, angegeben (!).

<sup>2)</sup> d. i. erste Sommerwende am Ersten der schwarzen Hälfte des çrāvapa, während der Mond in abhijit, die Sonne in pushya steht.

<sup>3)</sup> diese Zahlen, die ich hier zur Bequemlichkeit, behufs der Vergleichung mit den Angaben der Jyotisham anfüge, bezeichnen die Stellen des nakshatra in der kṛittikā-Reihe.

<sup>4)</sup> und zwar (fol. 192 b) während davon 10 $\frac{1}{2}$  muh. und  $\frac{1}{2}$  eines 62sten muh. schon vorüber sind, 19 $\frac{1}{2}$  muh. und  $\frac{1}{2}$  eines 62sten muh. davon noch restiren (dem pushya kommen ja ganze 30 muh. zu). So auch bei den übrigen nakshatra.

<sup>5)</sup> W. = Winterwende.

<sup>6)</sup> sa mṛthāyāhim, samsthānāçabdena mṛigaçironakshatram abhidhīyate

Das vierzehnte Buch (bis fol. 209 a) handelt davon: *kayâ te dosinâ bahû*, wann das Mondlicht (*jyotsnâ*) am hellsten ist.

Das funfzehnte Buch (bis fol. 219 a) behandelt die Frage: *ke sigghagai vutte*, wer am schnellsten geht? nämlich von den fünf Arten von Gestirnen, die es giebt. Die Antwort lautet dahin, daß die Sonnen rascher gehen als die Monde, denn der Mond macht in jedem *muhûrta* nur 1768 Theile eines Himmelskreises<sup>1)</sup> durch, während die Sonne deren 1830<sup>2)</sup> Die Planeten (*grahâḥ*) sind rascher als die Sonnen, die *nakshatra* (s. p. 307) rascher als die Planeten, rascher als diese wieder die sonstigen Sterne (*târâḥ*). Hierzu allerlei kuriose Bemerkungen.

Das sechszehnte Buch (bis fol. 219 b) handelt davon: *kaham dosinalakḥḥanam?* d. i. den Eigenschaften des Mondlichtes (*jyotsnâ=leçyâ*).

Das siebzehnte Buch (bis 221 a) behandelt *cayanovavâya* d. i. *candrâdinâm cyavanam upapâtaç ca*, Fall und Hinzutreten (Erstehen) von Mond, Sonne etc. Dabei werden 25 heterodoxe *pratipattayaḥ* aufgeführt. Es sind dies dieselben 25 Ansichten, die wir schon oben im 6ten Buche hatten. Die Einen sagen (220 a) daß jeden Augenblick Sonnen und Monde, die bisher da waren, vergehen, und andere, die bisher nicht da waren, entstehen: *anusamayam eva candrasûryâ anye pûrvotpannâç cyavante cyavamânâḥ, anye apûrvâ utpadyante utpadyamânâ âkhyâtâ*. Nach Andern findet dies *muhûrta* für *muhûrta* etc. bis *usappinî*

<sup>1)</sup> *yan maṇḍalam upasamkramya candraç câram carati tasya tasya maṇḍalasya sambandhinaḥ parikshepasya paridheḥ saptadaça çatany ashtashashṭyadhikâni bhâgânâḥ gachati | ... labdhâni 1768. etâvato bhâgân yatra tatra vâ(!) maṇḍale candro muhûrtena gachati |*

<sup>2)</sup> *labdhâni 1830 | etâvato bhâgân maṇḍalasya surya ekaikena muhûrtena gachati.*

für usappinî statt<sup>1)</sup> „Wir aber sagen: Sonne und Mond sind hochmächtige Götter“ devâ maharddhikâḥ, mahâdyutayah, mahâbalâḥ, mahâyaçasah, mahânubhâvâḥ<sup>2)</sup>, mahîsaukhyâḥ<sup>3)</sup>, varavastradharâ varamâlyadharâ varagamdhadharâ varâbharanadharâḥ: was der Text dann aber weiter über deren bald Entstehen bald Vergehen, und in stetem Wechsel sich-Ablösen sagt, ist aus Mal.'s Worten nicht recht herauszubringen<sup>4)</sup>

Das achtzehnte Buch (bis fol. 227 b) handelt von uccatte, d. i. von der Höhe der Gestirne, resp. davon, wie hoch sie über der Erde stehen: candrâdînâṃ samatalâ bhûbhâgâd ūrdhvam uccatvam yâvati pradeçe vyavasthitatvam, tat svamataparamatâpekshayâ pratipâdyaṃ. Auch dabei 25 pratipattayah. Die Einen sagen, daß die Sonne 1000 yojana, der Mond anderthalb tausend yojana über der Erde (bhûmer ūrdhvam) stehe<sup>5)</sup>: Andere geben 2000 yoj. für die Sonne, dritthalbtausend für den Mond an: Andere 3000 für die Sonne, vierthalbtausend<sup>6)</sup> für den Mond, und so fort bis 25000 für jene, 25500 für diese. Wir aber sagen: 790 yojana über dieser ratnaprabhâ waltet der unterste Sternenwagen (adhastanam târâvimânam).

<sup>1)</sup> evaṃ jâva hitthâ taheva; hitthâ adhastât shashthe prâkṣajahsamsthitau.

<sup>2)</sup> mahân anubhâvo vaikriyakaraṇâdivishayo 'cintyaḥ çaktiviçesho yeshâm.

<sup>3)</sup> mahat bhavanapati-vyantarebhyo 'pi (ti Cod.) prabhûtam, tadapekshâ teshâm praçântatvât, saukhyaṃ yeshâm.

<sup>4)</sup> avyavachinnanayârthatayâ dravyâstikanayamatena kâlam vakshyanti apramâṇam (es folgt aber hier nichts weiter der Art!) svasvâyurvyavachin anye pûrvotpannâç cyavante cyavamânâ, anye tathâ jagatsvabhâvâ shapmâsâd ârato (?) niyamato utpadyamânâ âkhyâtâ iti vadet svaçishbhyah (!). Hiermit schließt das Buch. Vgl. unten den Eingang von Buch 2.

<sup>5)</sup> sûtire ca yojanasamkhyâpadasya sûryâdipadasya ca tulyâdhikarâstâ nirdeço 'bhedopacârât, yathâ: Pâṭaliputrât (pâṭaviputrâta) Râjagriham 9 yojanâniti. Diese letztere beispielsweise angeführte Angabe des schol., daß Pâṭaliputra von Râjagriha nur neun yojana entfernt sei, ist von Interesse, da sie beide Städte einander weit näher bringt, als man bisher annahm.

<sup>6)</sup> adhuṭṭhâṇaḥ s. oben p. 277.

800 yoj. über ihr der Wagen der Sonne, 880 yoj. über ihr der des Mondes, 900 yoj. über ihr der des obersten Sternes (sarvoparitanam tārāvimānam). Und dgl. phantastische Spielereien mehr. Dabei u. A. ein längeres Citat in Māgadhī aus dem samavāyāṅga (dem vierten in der aṅga-Liste) fol. 225 a über die Gestalt etc. der jyotirvimāna; desgl. aus der Jambudvīpaprajñapti (226 a) etc. — Von dem Hofstaat der Gestirngötter. So heißt es z. B. vom Monde: prabhuḥ candro yyotishendro (die Ligatur yy, s. Bhagavatī 1, 388, vertritt hier offenbar das jy) yyotisharājaḥ candrāvataṃsake vimāne sabhāyām Sudhammāyām candrābhidhāne simhāsane caturbhiḥ sāmānikasahasraiḥ catasribhir agramabhisbhiḥ saparivārābhis tisribhir abhyantaramadhyamavāhyarūpābhiḥ parshadbhiḥ saptabhir anīkaiḥ saptabhir anīkādhīpatibhiḥ shoḍaḥabhir ātmarakshakadevasahasrair anyaiḥ ca bahubhir yyotishkair devair devībhiḥ ca parivṛito mahatā raveneti yogaḥ .. (vgl. hiezu Bhagavatī 2, 211. 213).

Das neunzehnte Buch (bis fol. 240 a) handelt davon: sūriyā kaī āhiyā, wie viel Sonnen es (im Jambudvīpa etc.) giebt. Dabei dieselben zwölf pratipattayas, wie die im dritten Buche von den Weltinseln aufgeführten, welche resp. hier die Zahl der Sonnen und Monde im Jambudvīpa von 1. 3. 3½ (ardhacaturthāḥ). 7. 10. 12. 42. 72 (vāvattarim, während oben fol. 56 a dvāsaptatim). bis zu 142. 172 (vāvattaram caṃdasayam = dvāsaptatam fol. 56 a). 1042. 1072 (vāvattaram caṃdasahassam) variiren lassen. Die richtige Zahl ist zwei Sonnen und Monde und 56 nakshatra in Jambudvīpa, 176 graha (für jeden Mond 88), und 66950 koṭīkoṭī von Sternen (tārā) als Begleitung jedes Mondes.

In gleichem Verhältniß wachsen die Zahlen der zu

den Monden gehörigen nakshatra, graha und tārā bei den vier Sonnen und resp. vier Monden des lavanoda etc. (s. oben pag. 269) je um das vierfache, etc. Auch der weitere Verlauf der u. A. auch mehrfache Wiederholungen bisher schon behandelter Verhältnisse enthalten, z. B. über Zunahme und Abnahme des Mondes und dgl. handelnden Darstellung besteht aus rein phantastischen Spielereien über die Weltinseln, Weltmeere etc.

Zu der Form vattari für saptati stellt sich auf fol. 231 b die Form vaṭṭhī für shasṭī, sowie 232 a chāvāṇi für shatshasṭī und 234 b vāvāṭṭhim für dvāshasṭīm. Es scheint hier das v somit in der That geradezu für s eingetreten, was wohl nur durch die Mittelstufe einer Verwandlung des s in h, resp. etwa in y erklärt werden kann vgl. Bhagavatī 1, 398 (coyaṭṭhi). 415. 426. — Die Verwandlung des ti von saptati in ri hat auch sonst noch Analoga, s. Bhag. 1, 413.

Das zwanzigste Buch (bis fol. 250 a) erörtert in völlig phantastischer Weise die Frage: anubhāve ke vā savutte, wie es mit dem Wesen (svarūpaviṣeṣha), der tāra Gestirnarten nämlich, stehe. Dabei zwei pratipatti. Die Einen behaupten: Mond, Sonne etc. seien nicht lebendig, sondern leblos, — nicht compact (ghana), sondern hohl (sushin), — nicht varabomdidharāḥ (? sic, unten varakhāndidharāḥ vgl. khādi?) pradhānāsa(tma?)jīvasuvyaktāvayavaçarīropeti d. i. nicht leibhaftig, sondern kalevarāḥ kalevaramātrāḥ bloßer Leichname, ohne utthānam Kraft sich zu erheben, ohne prāṇ Lebensgeist, ohne purisakkāraparakkame Manneskraft und Gewalt<sup>1)</sup>, — sie schleudern nicht den Blitz (no viyyuyam lavanā

<sup>1)</sup> purushakāraḥ paurushābhimānaḥ, parākramaḥ sa eva śaktiḥ, bhīmataprayojanaḥ | purushakāraḥ ca parākramaḥ ca purushakāraparakkamaḥ.

na vidyutam pravartayanti), noch den Blitzkeil (açanim); noch den Donner (garjitam, meghadhvanim), sondern ein unterhalb von ihnen befindlicher luftartiger aus groben Atomen bestehender Stoff (? vâdaro vâyukâyikah) ist es, der durch Zusammenziehung Blitz, Blitzkeil und Donner schleudert (sanmûrchati, sammûrchya vijjuma pi lavaï etc.). Die Andern behaupten hiervon je gerade das Gegentheil. Der Verf. aber meint, Mond, Sonne etc. seien hochmächtige Götter, denen er dieselben Epitheta, wie oben Buch 17<sup>1)</sup>, zutheilt, und welche in stetem Entstehen und Vergehen sich ablösen.

Es folgen zwei pratipatti über das Werk des râhu, die Eclipsen (fol. 241 a). Die Einen leugnen, die Andern bejahen die Existenz dieses Sonne und Mond bald an der Wurzel (budhnântena), bald am Kopfe (mûrdhântena), bald an den Seiten ergreifenden Dämons. Die, welche sie leugnen, schieben sein Werk, die Verfinsterung, auf funfzehn schwarze pudgala (s. oben Buch 5 und Buch 7), die sich an das Mond- resp. Sonnen-Licht hängen und dessen Glanz beeinträchtigen (candrasya vâ sûryasya vâ leçânubandha-cârîṇaṣ candrasûryabimbagataprabhânucârîṇaḥ) wo dann die Menschen fälschlich sagen: der Râhu ergreift den Mond, resp. die Sonne. Der Verf. aber hält an der Existenz des Râhu als eines hochmächtigen Gottes fest<sup>2)</sup>. Er führt neun Synonyma (sighadae ity âdi) für ihn an (fol. 242 a). Und zwar giebt es einen doppelten Râhu. Die schwarze Hälfte des Monats nämlich wird als durch den dhruvarâhu

<sup>1)</sup> statt des dortigen mahâsokhkâ, das hier nur als pâṭha angeführt wird, liest er hier maheçâkhyâḥ (maheça iti, mahân iça ity âkhyâ yeshâm): ferner heisst es hier: ayyuchittinayârthatayâ (avyucchitti<sup>o</sup>) dravyâstikanaya-natena anye pûrvotpannâḥ svâyuhkshaye cyavante, anye utpadyante.

<sup>2)</sup> Nach Colebrooke 2, 407 hält auch Brahmagupta an der „existence of Râhu as an eight planet“ fest.



verursacht angesehen (243 a), während die Verfinsterung an Neumonds- und Vollmonds-Tagen das Werk des parv-râhu ist. Der Name des Mondes çaçin wird sodann von einer Wurzel çaça kântau hergeleitet (244 a) etc.

Für die Namen der 88 dem Monde zugehörigen graha wird (fol. 246 b) hiebei ein Citat von 6 âryâ-Versen beigebracht, in denen denn auch unter vielen anderen phantastischen Namen<sup>1)</sup> — daß dabei nicht etwa an die Planetoiden, die Entdeckung unseres Jahrhunderts zu denken ist, bedarf in der That nicht erst gesagt zu werden! — die der fünf wirklichen Planeten sich finden, zuerst Mars, und zwar (wie in der Bhagavatt fol. 84 b) in dreifacher Gestalt: 1. imgâlae (aṅgâraka), 2. viyâlae (vikâlaka), 3. lohityamke (! lohityaṅka Malay.; die Bhag. hat lohityakḥke, lobitâkṣah), sodann 4. Saturn saṇichare (sâ° Cod. gegen das Metrum), endlich auch 41. Mercur budha, 42. Venus sukka, und 43. Jupiter vihassaṁ (darauf folgen 44. râhu, 45. agasti etc.). Von den Zodiakalbildern ist weder hier noch irgendwo sonst in dem ganzen Werke die Rede.

An diese Aufzählung, resp. deren Erklärung schließt sich dann unmittelbar (247 a) der Schluß des ganzen Werkes (sakalaçâstropasamhâra), mehrere Strophen nämlich zu dessen Verherrlichung: in der ersten derselben wird es direkt als: bhagavaṁ joisarâyassa pannatti d. i. bhagavatt jñânaicvaryâdivatt jyotisharâjasya sûryasya prajñaptiḥ bezeichnet.

Berlin im Nov. 1866.

A. W.

<sup>1)</sup> vgl. die ähnlichen Namen der Art, die in dem zweiten Atharva-pariçishta über das grahayuddham aufgezählt werden.

## Ein Atharvaparīṣiṣṭa über grahayuddha.

Zur Ausfüllung der noch übrigen Seiten dieses Heftes folge hier, als zu dessen Inhalt in nahem Bezuge stehend, aus der hiesigen Handschrift der Atharvaparīṣiṣṭa (Chambers 112) das erste der beiden vom „Streit der Planeten“ handelnden parīṣiṣṭa. Leider ist der Text mehrfach erheblich inkorrekt; doch hilft das Metrum meist zur Herstellung.

## § 1.

kecid grahâ nâgarân âçrayante, kecid grahâ jyotishi  
samgraheme <sup>1)</sup> | graho graheṇaiva hataḥ katham syâd, vi-  
jnâya tattvam <sup>2)</sup> bhagavân bravitu || 1 ||

evam sa prīṣṭo munibhir mahâtmâ, provâca Gargo  
grahayuddhatantram | parâjayam caiva jayam ca teshâm,  
çubhâçubham caiva jagaddhitâya || 2 ||

arko jâtaḥ <sup>3)</sup> Kaliṅgeshu, Yavaneshu ca candramâḥ |  
amgârakas tv Avantyâyâm, Magadhâyâm budhas  
tathâ || 3 ||

bṛihaspatiḥ Saindhavesu, Mahârâṣṭre tu bhârgavaḥ |  
çanaiccarah Surâṣṭrâyâm, râhus tu Giriçriṅgajah <sup>4)</sup> || 4 ||  
ketur Malayato <sup>5)</sup> jâta ity etad grahajâtakam || 5 ||

yasmin deçe tu yo jâtaḥ sa grahaḥ pīdyate yadâ |  
tam deçam ghâtitam vidyâ(d) durbhikshena bhayena  
vâ || 6 || 1 ||

## § 2.

divâkaraç caiva çanaiccaras tathâ, bṛihaspatiç caiva

<sup>1)</sup> sic! es hat mir keine Conjectur hiefür gelingen wollen.

<sup>2)</sup> ? grâheṇaiva hataḥ katham syâd vijnâpa tatvam Cod.; graho fehlt, ist von mir zugefügt.

<sup>3)</sup> vgl. Yogayâtrâ 3, 19. 20 oben pag. 190. 210.

<sup>4)</sup> was ist mit Giriçriṅga gemeint? appellativisch kann es doch schwerlich zu verstehen sein.

<sup>5)</sup> Malayate Cod. — Der Vers besteht nur aus einem Hemistich.

budhaç ca nâgarâḥ<sup>1)</sup> | prajāpatiḥ<sup>2)</sup> ketur athâpi candra-  
mâs, tathaiva rāhûçanasau ca yâyinaḥ || 7 ||

yadâ graho nâgara eva nâgaram, vijeshyate tu hy atha  
vâ'pi yâyinam | tadâ nṛipo nâgara eva nâgaram, vijeshyate  
tu hy atha vâ'pi yâyinam || 8 ||

ârohanam ca bhedaç ca lekhanam savyadakshinam |  
raçmisamśarjanam caiva grahayuddham caturvidham<sup>3)</sup> |  
prasavye vigraham brûyât samgrâmanam raçmisamgame |  
lekhanam 'mâtyapîdâ syâd bhedane tu janakshayaḥ || 10 ||  
sarveshâm namasi (tamasi?) samâgame grahânâm, utkrishṭo  
bhavati<sup>4)</sup> | tathaiva raçmivân yah | snigdhavam<sup>5)</sup> bhavati  
tu yasya sa graheṇa, samyukto bhavati tu yah<sup>6)</sup> parājayeta  
çeshah || 11 || 2 ||

### § 3.

çyâmo vâ 'dhyavagataraçmimaṇḍalo vâ, rûksho vâ 'va-  
gataraçmivân kṛiço vâ | âkrânto vinipatitas tato 'pasavyo  
vijneyo hata iti sa graho graheṇa || 12 ||

vudhaç ca bhaumah çani-bhârgavâ-'ngirâḥ, pradakshi-  
nam yânti yadâ niçâkaram | anâmayatvam trishu sankhyam  
uttamam, viparyaye câ'pi<sup>7)</sup> mahân janakshayaḥ || 13 ||

kanakarajatasamcayâç<sup>8)</sup> ca sarve, çamadamamantraparîç  
ca ye manushyâḥ | Çaka-Yavana-Tukhâra-Bâlbhikâç  
ca, kshayam upayânti divâkarasya ghâte<sup>9)</sup> || 14 ||  
atha some hate vidyâd: dhruvam rājno viparyayaḥ |  
samharati ca bhûtâni bhûmipâlâḥ<sup>10)</sup> prithak prithak || 15 ||

<sup>1)</sup> darunter ist also Mars zu verstehen!

<sup>2)</sup> Varāhamihira hat dafür paura, s. Yogayâtrâ I. 14. 15. oben pa. 166 und bṛihatsamph. 17, 6—8

<sup>3)</sup> zu v. 9. 10 vgl. Varāhamih. bṛihatsamph. 17, 3—5.

<sup>4)</sup> bhaveti Cod.

<sup>5)</sup> snigdhavam Cod.

<sup>6)</sup> tu yah stört das Metrum, muß fort.

<sup>7)</sup> vâ'pi Cod.

<sup>8)</sup> dhanakanarajata<sup>0</sup> Cod. gegen das Metrum (aupachandasaka)

<sup>9)</sup> dyati Cod.

<sup>10)</sup> va bhûtâni mûtipâlâḥ Cod.

parasparam virudhyante kshudbhayam cā'pi dāruṇam |  
anāvṛisṭibhayam ghoram vidyāt soma viparyaye || 16 || 3 ||

#### § 4.

Traigartāḥ kshitipatayaḥ sayodhamukhyaḥ, pīḍyante  
girinilayâgniñivinaç<sup>1)</sup> ca | samgrāmāḥ sarudhirapâṇsuvarsha-  
miçrâ<sup>2)</sup>, durbhikṣam bhavati dharâsutasya<sup>3)</sup> ghâte || 17 ||

sâgaranilayāḥ paurāḥ, kshayam upayānti narā vaṇik-  
pradhânāḥ | bhavati tu rājā vijayī, budha-badhane<sup>4)</sup> pra-  
patamti<sup>5)</sup> cā 'tra sabhyaḥ<sup>6)</sup> || 18 ||

daivajnâs tapasi ciraṁ<sup>7)</sup> suniçcitârthâ(h), syur dântâ  
nṛipatigaṇāḥ<sup>8)</sup> purohitâç ca | âgantur jayati vadhaç ca nâ-  
garâṇām, trailokyam ca<sup>9)</sup> bhayam upaiti sūrighâte<sup>10)</sup> || 19 ||

yo rājā prathitaparâkramāḥ pṛithivyām, Vāṅgāṅgâ-  
dishu<sup>11)</sup> Magadhâḥ sa-Sûrasenâḥ | ye yodhâs samara-  
ṇabhūmilabdhaçabdâḥ, te sainyair<sup>12)</sup> kshayam upayānti  
çukraghâte<sup>13)</sup> || 20 ||

mahishakavṛishabhâḥ sabhasmapaunḍrâḥ<sup>14)</sup>, kṛishi-  
paçupâlyaratâç ca ye manusyaḥ | vividhabhayasamâhitâs  
tu<sup>15)</sup> sarve, kshayam upayānti çanaiçcarasya ghâte || 21 || 4 ||

#### § 5.

ye kecin nṛipatishu dâmbhikâḥ piçâcâḥ, kâryâṇām vra-  
taniyameshu channapâpâḥ | ye cānye Çabara-Pulinda-Cedi-  
Gâdhâ, bādhyante<sup>16)</sup> yadi bhavate 'tra râhughâtāḥ || 22 ||

<sup>1)</sup> vilayâgriñivijivinaç Cod. Zu agniñivin vgl. agnivârttâḥ Varâhamih. Bṛih. 8. 17, 18. <sup>2)</sup> 'mâḥ rudhirupâṇsu Cod. Zu der fehlenden Kürze s. v. 23.

<sup>3)</sup> Zu Mars und Krieg s. diese Stud. 8, 413.

<sup>4)</sup> budhambandhane Cod. — Mercur und Handel.

<sup>5)</sup> prapatamvi Cod. <sup>6)</sup> sâbhyâḥ. <sup>7)</sup> viram Cod.

<sup>8)</sup> gaṇâḥ Cod. <sup>9)</sup> fehlt Cod. <sup>10)</sup> ? upaiti roghâte Cod. — Jupiter und Opferritus. <sup>11)</sup> Vāṅgâdishu Cod., aber das Metrum ver-  
langt noch eine Länge. <sup>12)</sup> saityeḥ Cod. <sup>13)</sup> yâte Cod.

<sup>14)</sup> ? sabhâsâ Cod. <sup>15)</sup> tâsu Cod. <sup>16)</sup> bādhyam Cod.

âkrântam<sup>1)</sup> samanubhavanti pâpisaṃghâ<sup>2)</sup>, badhyante<sup>3)</sup>  
yadi hi parasparam nighâtah<sup>4)</sup> | saṃgrâmâḥ sarudhirapîn-  
çavarshamiçrâ, durbhiksham bhavati tu ketupîḍanena || 23 ||

yat kimcid divigamam<sup>5)</sup> antarikshajam vâ, bhaumam  
vâ bhavati nimittam apraçastam | tat sarvam stanitamahi-  
bhravidyudvarshaiḥ, çartam<sup>6)</sup> syâd bhavati sadakshinaḥ  
ca homaiḥ || 24 ||

ye deçâ grahagaṇabhinnabbhûmikampâ, yeshâm vâ graha  
upayâtacandrasûryaḥ | tân deçân grahagaṇabhinnabbhûmi-  
kampân, parjanyâḥ çamayati saptarâtravṛishtyâ || 25 ||

prasavyas trishu mâseshu saṃsargo mâsikaḥ smṛitaḥ |  
lekhane paksha ity âhur bhedane saptarâtrikam || 26 ||

âgneyâ<sup>7)</sup> vâsavâç caiva vâavyâ vârunâs tathâ |  
sarva eva çubhâ jneyâ Gãrgyasya vacanam yathâ ||

Gãrgyasya vacanam yatheti || 27 || 5 ||

iti grahayuddham samâptam ||

iti ekapamçâçattamam pariçishtam samâptam ||

Berlin 10. Juli 1867.

A. W.

<sup>1)</sup> ? âtrântam Cod. (trâ nicht ganz sicher).

<sup>2)</sup> pâtipi<sup>o</sup> Cod., ob yâyi<sup>o</sup>? <sup>3)</sup> vadhyete Cod.

<sup>4)</sup> ? yadi bhavati parasparam hi nirghâtah Cod.

<sup>5)</sup> divigam Cod. <sup>6)</sup> çartam Cod. <sup>7)</sup> ka âgneyâ Cod.

## ur Kenntniss des vedischen Opferrituals.

---

Die nachstehenden Mittheilungen bezwecken, wie ich endlich wohl kaum erst noch zu bemerken brauche, keineswegs etwa eine erschöpfende Darstellung: sie wollen vielmehr zunächst nur ein allgemeines Bild von dem in den Einzelheiten ja fast unübersehbar umfangreichen Gebiete des vedischen Opferrituals entwerfen, nur im Großen und Ganzen darauf orientiren. Auch so werden sie, wie ich hoffe, nicht unlieb sein, wie viel sie auch zu wünschen übrig lassen. Etwaige Irrthümer und Versehen bitte ich trotz den Schwierigkeiten, die mit einem jeden primus coctus verbunden sind und die hier zudem noch ganz besonders in der Sache selbst liegen (vgl. hiefür diese Stud. 214), zu entschuldigen. Jede faktische Berichtigung der Art werde ich dankbar willkommen heißen.

Um gegenüber den zahlreichen Differenzen der einzelnen Veda, resp. der verschiedenen Schulen derselben, einen festen Halt zu haben, habe ich mich in meiner Darstellung im Wesentlichen an das *çrautasûtra* des weißen *ajus* angeschlossen, und den Standpunkt desselben, soweit es ausreicht, festgehalten. Eine speciellere Uebersicht, resp. eine genauere Darstellung der intrikaten Obliegenheiten der einzelnen Priestergruppen, oder gar im weiteren Verlauf eine Geschichte der allmäligen Entwicklung des

vedischen Rituals, wird eben nur durch eine Vergleichung der verschiedenen vedischen Ritualschriften gewonnen werden können. Bei dem kolossalen Umfange des hierbei in Frage kommenden Stoffes indess dürfte es wohl am gerathensten sein, sich zunächst nur in Monographien hierzu zu versuchen: und ich darf mich als auf einen Versuch der Art hiefür auf meine Abb. über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit (Z. der Deutschen Morz. Ges. 18, 262—87. 1864) beziehen. Für verschiedene Einzelheiten des Rituals werde ich im Uebrigen im Verlauf mehrfach auf M. Müller's Uebersetzung der *paribhāṣa-sūtra* des Âpastamba, s. Z. der D. M. G. 9, p. XLIII—LXXVII (1855), auf Martin Haug's Noten zu seiner Uebersetzung des Ait. Brâhmaṇa, auf meine Bemerkungen dazu in diesen Stud. 9, 215 ff., auf Goldstücker's Ausgabe des Jaiminiya-nyâyamâlâvistara, und endlich auch auf meine Abb. im ersten Hefte dieses Bandes über die Stellung der brâhmanas als Priester etc. hinzuweisen haben.

---

Die Eintheilungen der Opfer, welche uns in den Ritualtexten selbst entgegentreten, sind nicht sowohl auf den Zweck des Opfers gerichtet, also dieselben etwa, wie anderswo, in Bittopfer, Dankopfer<sup>1)</sup>, Sühnopfer scheidend, sondern vielmehr durchweg nur auf den Gegenstand der Opferspende, resp. die Weise ihrer Darbringung sich beziehend. Die häufigste Eintheilung der Art ist die in:

---

<sup>1)</sup> Der Begriff des Dankopfers steht dem Inder überhaupt im Ganzen fern. Das Opfer ist ein Vertrag, den man mit dem angerufenen Gott schließt: er erhält seinen Theil, und ist dafür in Ehren verpflichtet, den Wunsch des Opfrers zu erfüllen: *dehî me dâdâmi te, des mihi do tibi* Va. 3. 50 (: der schol. legt diese Worte in den Mund der Gottheit: die Sache bleibt auch dann ziemlich dieselbe).

1) haviryajna oder ishti, d. i. Spenden von Milch, Opferbutter, Kornfrucht <sup>1)</sup> und dgl., — 2) paçubandha oder bloß paçu, Thieropfer, — und 3) saumya adhvara oder bloß soma (resp. rājan), Libationen von frischgepresstem soma-Saft: so z. B. Kâth. 8, 1 <sup>2)</sup>. 22, 2 <sup>3)</sup>. Çatap. 1, 7, 2, 10. 2, 2, 2, 1. 4, 3, 4, 1. 10, 1, 5, 2. 3. 4, 3, 4. 11, 1, 2, 1. Pañc. 17, 13, 18 <sup>4)</sup>. Kâty. 5, 11, 15. 15, 1, 3. 24, 6, 42—44. Âçval. çr. 2, 1, 1 <sup>5)</sup>. Çânkh. 3, 18, 21 <sup>6)</sup>.

Hie und da findet man auch nur haviryajna und saumya adhvara einander gegenübergestellt Çat. 1, 1, 4, 7. 5, 2, 11., den paçubandha resp. als entweder haviryajnavidha oder als savavidha bezeichnet 11, 7, 2, 1.

Eine andere Eintheilung, bei der das Thieropfer ebenfalls zurücktritt, ist (s. Çatap. 5, 2, 3, 9. 10. 5, 4, 14. 5, 10), die in 1) yajnakratu, d. i. hier wohl speciell soma-Opfer <sup>7)</sup>, und 2) 3) ishti und darvihoma <sup>8)</sup>, oder wie in den sūtra, resp. den Scholien dazu, letzterer Gegensatz ausgedrückt wird, in die yajati und in die juhōti. Bei

<sup>1)</sup> In der Regel Reifs oder Gerste, Kâty. 1, 9, 1; gelegentlich auch Weizen oder anderes Korn; und zwar als Körnermehl caru (s. diese Stud. 9, 216. Müller am a. O. p. LXIII), als Brei odana, als Fladen puroḍāça, oder in sonstiger Gestalt.

<sup>2)</sup> tasmād ishtyā vā 'grayaṇena vā paçunā vā somena vā pūrṇamāse vā 'māvāsyaṃ vā yajeta: wo also zwischen ishti und paçu noch das Erstlingsopfer āgrayaṇam eingeschoben ist: dies ist aber nur eine ishti-Variante, s. Çatap. 12, 3, 5, 7.

<sup>3)</sup> yadīshṭyā yajeta yadi paçunā yadi somena.

<sup>4)</sup> haviryajnair vai devā imam lokam abhyajayann, antarikṣham paçumadbhiḥ, somair amum.

<sup>5)</sup> pūrṇamāseṇa 'shṭipaçuśomā upadiṣṭāḥ.

<sup>6)</sup> somenotsargaḥ paçune'shtyā vā.

<sup>7)</sup> nämlich prägnant die vier ursprünglichen Grundformen desselben agnishtoma, ukthya, shodaçin, atirātra, s. Çat. 3, 9, 3, 33. 4, 2, 5, 14. 6, 5, 3. Sonst hat yajnakratu auch ganz allgemeine Bedeutung, vgl. Çat. 10, 4, 3, 4. Çânkh. 10, 14, 3—18, 3 wo agnihotram, darçapūrṇamāsau, cāturmāsyaṇi, paçubandha und saumya adhvara so bezeichnet werden, und Çat. 12, 3, 5, 11 wo noch āhitāgneḥ karma, pitriyajna und āgrayaṇeshṭi hinzutreten.

<sup>8)</sup> es sind dies wohl die von Mahidhara (pag. 2, 21), resp. von Mādhava im Jaiminiyanyāyamālāvistara (Goldstücker p. 316) angegebenen drei prakṛiti des Opfers: agnihotram, ishti und soma.



den ersteren, resp. in allen Fällen, wo die Ritualtexte bei Anordnung einer Ceremonie die  $\sqrt{}$  yaj gebrauchen, findet der homa, d. i. das Hineinwerfen der Spende <sup>1)</sup> in den āhavanīya, durch den rechts von dem vedi-Altar stehenden adhvaryu, unter resp. nach Recitirung des Rufes: vashat ( $\sqrt{}$  vaksh? „wohl bekomm's“) durch den hotar statt, und es gehören zu ihnen zwei Einladungs-Verse an die Gottheit, die yājyā und die anuvākya. Bei den juhōti dagegen, also in den Fällen, wo die Ritualtexte  $\sqrt{}$  hu gebrauchen, findet der homa — und zwar handelt es sich dabei dann stets um die Darbringung von Opferbutter <sup>2)</sup> — durch den links von der vedi sitzenden adhvaryu statt, unter, resp. nach Recitirung des Rufes: svāhā (benedictio sit). So nach Kāty. 1, 2, 5–7. 9, 18. 5, 10, 6. 6, 10, 17 ff. 28. 8, 5, 40. 24, 4, 33<sup>3)</sup>, und vgl. noch schol. zu Kāty. 3, 5. 13. 4, 4, 16. 5, 1, 1<sup>4)</sup>. 8, 6. Es liegt hierin somit eine Doppeltheilung der zu den haviryajna gehörigen Ceremonien ihrem Ausführungs-Modus, nicht ihrem Stoffe, nach vor.

Eine andere Eintheilung, oder besser Gruppierung, der Opfer geht von der Zeit aus, in welcher dieselben zu bringen sind, und hat ihren solennen Ausdruck gefunden in deren Aufzählung bei Manu 4, 25. 26, wie folgt: 1) das täglich zweimal, am Beginn nämlich und Ende des Tages,

<sup>1)</sup> Im Fall, was die Regel, eine Spende (havis) von Opferschmalz (ājyam) begleitet ist, geht ihr ein Guß davon vorher und folgt ihr nach. doch kann das ājyam auch mit dem havis zugleich geopfert werden Kāty. 1, 9, 8. 20. 21. — Es wird übrigens stets nur ein Theil des havis direkt als Spende dargebracht, der Regel nach nur das Maass eines Daumengliedes ibid. 6; der Rest wird zu verschiedenen Nebenceremonien und zu Portionen, welche von den Priestern und dem Opfernden zu verzehren sind, verwendet: nur einschaalige Fladen werden ganz geopfert ibid. 12. Āpastamba bei Müller am a. O. pag. LXIII ff.

<sup>2)</sup> s. Āpastamba bei Müller am a. O. pag. XLVIII. LXI—II.

<sup>3)</sup> na cā'sau, nämlich juhōtiçabdaḥ, somayāgeshu prasiddhaḥ schol.

<sup>4)</sup> yāga eva pradhānam, juhōtayaç ca tad-aṅgam.

resp. der Nacht, zu vollziehende agnihotram, — 2) die am Ende eines Halbmonats zu feiernden Vollmonds-, resp. Neumonds-Opfer, — 3) die navasasyeshti, d. i. mit ibrem vedischen Namen âgrayaneshti, das Erstlingsopfer im Frühling oder Herbst am Ende der alten (resp. bei frischer) Kornfrucht (sasyante), — 4) die adhvara am Ende der Jahreszeiten, d. i. die drei Tertialopfer câturnâsya am Beginn des Frühlings, der Regenzeit und des Herbstes (resp. Winters), — 5) das Thieropfer am Beginn der beiden Solstitien (ayanasyâdau), — und 6) das soma-Opfer am Ende des (alten, resp. am Beginn des neuen) Jahres. Vgl. hiezu die ähnlichen Aufzählungen im Çatap. 1, 6, 3, 36. 10, 1, 5, 2. 12, 3, 5, 3 ff. 14, 2, 2, 48, sowie Vasishttha bei Müller am a. O. pag. LXXIII. (wo indess das agnihotram durch agnîm âdadhîta ersetzt ist!).

Im Allgemeinen indess hält das Ritual an der Einteilung der Opfer nach ihrem Stoffe, resp. an der Gegenüberstellung der haviryajna und der soma-Opfer fest; und zwar ist dasselbe bei Aufstellung fester Grundformen für diese beiden Gruppen, durch verschiedene Phasen hindurch, schliesslich bei der solennen Siebenzahl angelangt. Eine der ältesten Aufzählungen derselben lautet bei Lâtîyâna 5, 4, 22—24 wie folgt:

sapta haviryajnasamsthâḥ sapta somasamsthâḥ, tāsāṃ haviryajnasamsthânām (nämlich nāmāni:) agnyâdheyam agnihotram darçapûrṇamasau câturnâsyâni paçubandhaḥ santrâmanî pâkayajna iti, atha somasamsthâ agnishtōma 'tyagnishtōma ukthyah shodācy atirâtro vâjapeyo 'ptoryâma iti.

Hier befreundet nun aber entschieden die Einreihung der pâkayajna d. i. der häuslichen Kochopfer unter die

Zahl der haviryajna, da diese durchweg, einzelne Variationen ausgenommen, theils nach dem in den grautasûtra niedergelegten Ritual theils eben speciell in den durch dieses bedingten heiligen drei Feuern zu vollziehen sind, während das Ritual für die pâkayajna in den grîhya-sûtra gelehrt wird, resp. in der Regel nur eines Feuers bedarf. Die späteren Aufzählungen haben, dem entsprechend, die pâkayajna aus der Reihe der haviryajna gestrichen und als eine selbständige Gruppe hingestellt, auch von ihr wieder sieben verschiedene Grundformen unterscheidend, so daß die Gesamtzahl der Opfergrundformen hierdurch auf einundzwanzig gebracht wird: vgl. Kauç. 138 ekaviṇçatisamsthô yajno vijñâyate, und Çāṅkh. g. 1, 1 tad apy āhuḥ: pâkasaṁsthâ<sup>1)</sup> haviḥsaṁsthâḥ somaśaṁsthâḥ tathâ 'parāḥ | ekaviṇçatir ity etā yajnaśaṁsthâḥ prakîrtitāḥ. Die älteste solenne Aufzählung<sup>2)</sup> dieser 21 Opferformen findet sich bis jetzt bei Gautama, z. B. im schol. zu Kâty. pag. 34. 7. 8, wie folgt vor:

Vorbedingung alles künftigen Opferwerkes, ist die erste Anlegung eines eigenen, von da ab stetig zu unterhalten-  
den Feuers durch den jungen Hausherrn, das agnyâdhâ-  
nam<sup>1)</sup> oder agnyâdheyam, auch bloß âdhânam ge-  
nannt<sup>2)</sup>. Das Feuer ist dabei durch Reiben vermittelt  
zweier Reibhölzer, die von einem aus einer çamî heraus-  
gewachsenen oder einem gewöhnlichen açvattha - Baume  
(açvatthâchamîgarbhât Âçv. 2, 1, 16. Kâty. 4, 7, 22. 23) ent-  
nommen sind, zu entzünden<sup>3)</sup>, oder anderswoher, aus dem  
Hause eines vaiçya oder aus einer Bratpfanne oder einer  
Küche (mahânasa), zu holen, und in das für den gârha-  
patya agni bestimmte Haus (agâra) niederzulegen Kâty.  
4, 7, 16. Gobh. 1, 1, 13–17. Kauç. 69. Die richtige Zeit  
dafür ist der Neumond (resp. auch der Vollmond), oder  
verschiedene speciell aufgeführte nakshatra: die Jahreszeit  
differirt nach den Kasten (s. oben pag. 20). Es gehören  
dazu die vier Priester brahman<sup>4)</sup>, hotar, adhvaryu, agnidh,  
welche am andern Tage das erste im neuen gârhapatya  
gekochte Mufs (câtushprâçyam) zu verzehren haben. Aus  
diesem Feuer müssen dann sofort, so wie fortan für jede  
ishti besonders, das âhavanîya- und das dakshinâgni-  
Feuer<sup>5)</sup> herausgenommen werden (s. diese Stud. 9, 217), da

<sup>1)</sup> s. diese Stud. 9, 217. 231.

<sup>2)</sup> Derselben geht nach Kauç. 60 ein Jahr lang oder nur zwei Tage  
(ahorâtra) oder beliebige Zeit hindurch die Anzündung eines Feuers voraus,  
in welchem Mufs für die brâhmaṇa gekocht wird.

<sup>3)</sup> Vgl. über den Modus dabei und die sonstigen Fragen, die sich  
daran anknüpfen, Kuhn's gehaltvolle Schrift: Die Herabkunft des Feuers und  
des Göttertrankes pag. 12 ff.

<sup>4)</sup> der dabei u. A. auch verschiedene sâman zu singen hat K. 4, 9, 6.  
2. 10, 1.

<sup>5)</sup> Im gârhapatya, dessen Heerd (dhishnya) rund ist, finden alle  
Opfer gehörigen samkâra statt; auch wird in ihm gekocht: — im  
âhavanîya, dessen Heerd viereckig ist, finden alle homa statt (wenn nicht  
anders bestimmt ist); auch wird in ihm gekocht: — im dakshinâgni,  
dessen Heerd halbmondförmig ist, wird der anvâhârya-Brei gekocht, daher

deren Eigenschaft als geweihte Feuer je mit der Vollendung der betreffenden ishti stets wieder erlischt (Kâty. 1, 3, 26. 27). Das âdhânam schließt mit der Spende eines vollen Opferlöffels (pûrnâhuti Kâty. 4, 10, 5. Âçval 2, 17). — Frühestens nach zwölf Tagen (oder nach einem Monat, resp. nach 2. 3. 6 Monaten, nach einem Jahre oder gar nicht) folgen drei tanûhavis genannte ishti achtschaalige Opferfladen nämlich an den agni pavamâna an den agni pâvaka und agni çuci, und ein Körnermehl (caru) an aditi Kâty. 4, 10, 7—11. — Wer nach Vollziehung des âdhânam Unglück hat, läßt mindestens drei Tage lang die Feuer ausgehen, und feiert dann (oder wirklich noch am selben Tage), das punarâdheyam, und zwar verwendet er dazu das Gestirn punarvasû, die Regenzeit und den Mittag (Kâty. 4, 11, 1—5).

Der zweite haviryajna ist das aus einer Milchspende bestehende agnihotram, welches, vom Abend des agnyâdhâna-Tages an, täglich Abends und Morgens die ganze Lebenszeit hindurch (mit bestimmten Ausnahmen indeß, s. diese Stud. 9, 230. 231 und Kâty. 1, 2, 49) zu vollziehen ist. Ehe die Schatten zusammenfließen wird des Abends, und wenn die Nacht sich hellt, des Morgens der âhavanîya aus dem gârhapatya entnommen Çânkh. 2, 6, 2., resp. vor Untergang oder Aufgang der Sonne Kâty. 4, 13, 2. Diejenigen, welche alle drei Feuer

---

er auch anvâhâryapacana heißt: auch wird sonstig darin gekocht oder geopfert Kâty. 1, 8, 34. 35. 44. paddh. 4, 7 pag. 356. — Außer dem gârhapatya wird, wenn der Hausherr ein kshatriya ist (schol.), auch noch das für die sabhâ bestimmte Feuer, der sabhya, beim âdhânam durch Reiben erzeugt (: nach Anderen auch noch ein drittes, âvasathya genanntes Feuer und es findet davor, zur Einweihung, auf Grund der vom Opfernden zu erlassenden Aufforderung, ein Würfelspiel zwischen den vier Priestern statt wobei es sich um eine Kuh als Einsatz handelt Kâty. 4, 9, 21 (paddh. pag. 372, 3—9). Der schol. Mahâdeva will nicht, daß die Priester selbst spielen: offenbar ist dies aber ein alter heiliger Brauch, durch welchen die sabhâ zu ihrer künftigen Bestimmung geweiht wird.

beständig unterhalten, die sogenannten gataçrî nämlich (s. oben pag. 20. 150) fachen dieselben wenigstens heller an (? prâdushkaranam). Das Opfer selbst findet Abends statt, wenn die Sonne eben unter ist, oder wenn der erste Stern sichtbar wird, Morgens gegen Sonnenaufgang wenn es hell ist (upodayam, vyushite wenn die Morgenröthe schwindet schol.) oder gleich nach Sonnenaufgang Çânkh. pr. 2, 7, 1—4. Die je zweiten Eventualitäten werden dem schol. zufolge in 5: purastât tu kâle manah kurvîta beseitigt: in der That aber besagen diese Worte wohl nur: „man sei im Voraus aufmerksam auf die Zeit“. Die Frage über die richtige Zeit des agnihotram hat den vedischen Theologen offenbar viel Kopfschmerz gemacht: sie polemisieren deshalb heftig gegen einander. Nach Ait. Br. 5, 29—31 ist Morgens erst nach Sonnenaufgang zu opfern, nach Çânkh. Br. 2, 9 dagegen so wie nach Çatap. 2, 3, 1, 9 (auf Âsuri's Auktorität hin). ss noch vor Sonnenaufgang, s. diese Stud. 2, 298—5. 9, 290. 292. Auch Kâty. 4, 14, 1. 15, 1 entscheidet sich für das Opfer gleich nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang (s. schol. ibid.), und dazu stimmen auch die ibid. 15, 12—14 noch aufgeführten speciellen Zeitbestimmungen für gewisse Fälle. — Abends wie Morgens muß man ehrerbietig zum âhavanîya treten und sich bei ihm hinsetzen, ebenso zum gârhapatya, bei dem man sich auch lagern kann. Beim Hinausgehen muß man dann des dakshinâgni wenigstens ehrerbietig gedenken. Morgens muß man auch, noch ehe man gegessen hat, eine Weile in der sabhâ neben das sabhya-Feuer (s. oben p. 328 n.) sich setzen und darauf zu der allen Feuern entnommenen Asche treten Kâty. 4, 15, 30—34 ff. Çat. 2, 3, 2, 1 ff.

Der dritte haviryajna ist das darçapûrṇamâsa-

Opfer. Als Einleitung dazu hat der Hausvater, welcher dasselbe zum ersten Mal begehen will, die anvârambhâniyâ ishti vorzuschicken Çânkh. 1, 4, 1. Kâty. 4, 5, 2: dieselbe besteht aus einem Opferfladen in 11 Schalen an agni nebst vishnu, einem Körnermufs (caru) an die sarasvatî und einem Opferfladen in 12 Schalen an sarasvatî. Der Ritus des darçapûrnamâsa-Opfers gilt als Norm für alle ishti und paçu (Kâty. 4, 3, 2) so wie für das sautrâmani-Opfer, daher derselbe auch am Eingange der Ritualtexte ganz ausführlich erklärt zu werden pflegt<sup>1)</sup>, obschon der Feier dieses Opfers die im Bisherigen bereits erörterten beiden Feiern voraufgehen müssen. — Dieselbe beginnt am Nachmittag des vorhergehenden Tages mit der Uebernahme des vratam d. i. der Fastenordnung<sup>2)</sup> durch den Opfernden und seine Gattinn vermittelt des Genusses des vratopâyanîyam (annam), nachdem zuvor bereits die Entnahme (uddharaṇam) des âhavaniya und des dakshinâgni aus dem gârhapatya und die Zulegung von Brennholz darein stattgefunden hat (agnyanvâdhânam). Die Nacht bringt das Ehepaar in dem Hause des âhavaniya oder des gârhapatya (auf der Erde liegend) zu, ohne maitunam zu begehen. Früh wird nach dem agnihotram zunächst der brahman gewählt (s. oben pag. 135 ff.).

<sup>1)</sup> So in allen mir zugänglichen Yajus-Texten (Samhitâ, Brâhmaṇa oder Sûtra), ausgenommen die Kâpva-Schule des Çatap. Brâhmaṇa, welche mit dem agnyâdheyam beginnt: ihr erstes Buch entspricht somit dem zweiten der Mâdhyandina-Schule. In der Samhitâ indess befolgt auch sie die gewöhnliche Reihenfolge. Auch das Çânkh. gr. sûtra und das des Âçval. fangen mit dem darçapûrnamâsa ihre Darstellung an, während das Çânkh. Br. mit dem agnyâdheyam beginnt (das Aitar. Br. hat es nur mit dem soma-Opfer zu thun). Vgl. hiezu Mahîdhara pag. 2. 21—25. schol. Kâty pag. 284, 14—17.

<sup>2)</sup> Dieselbe verlangt die Enthaltung von Fleisch und Liebesgenuss, das Scheeren von Bart und Haupthaar, das Beschneiden der Nägel, mässigen Genuss der Fastenspeise (Baumfrüchte und wild gewachsenes Korn beliebig eingeschlossen), so wie die Beschränkung des Redens auf unbedingt Wahres, Kâty. 2. 1. 10 ff.

Nach Herbeiholung des im Verlauf der Handlung nöthigen Wassers (praṇītās) und der Opfergefäße werden von dem mit Reis oder Gerste u. dgl. beladenen Kornwagen für die beiden beim Vollmondsopfer an agni und an agnīshomau zu richtenden Opferfladen je vier Handvoll (mushti) entnommen, dieselben darauf geschrotten etc., und in acht, resp. elf Scherben (kapāla) vertheilt, geröstet, darauf gemahlen, mit ājya und Wasser (upasarjanyas) vermischt gebacken. Sodann wird der Altar (vedi) drei aṅgula tief ausgegraben, vier Ellen breit nach Westen, drei Ellen breit nach Osten, so daß der āhavanīya zwischen dessen beiden Schultern (aṁsa, dem Südwesten und Nordosten) liegt, hienach Gras darauf gestreut und festgeschlagen. Die ausgegrabene Erde wird vom agnīdh zur Herstellung eines Aufwurfes (utkara) nördlich davon verwendet. Um drei Seiten der vedi herum (der Osten bleibt offen) zieht darauf der adhvaryu mit dem Opferspahn (sphya) drei Linien (pūrva parigraha) und ebenso ein zweites Mal (uttara parigraha). Die Gattinn des Opfernden wird mit einer aus muñja-Halmen bestehenden Schürze (yoktra) oberhalb ihres Gewandes gegürtet und schaut, hierdurch geweiht, darauf die Opferbutter (ājyam) an. Es folgt die Besprennung des Brennholzes und der vedi etc., die Umlegung des Feuers mit drei paridhi genannten Hölzern, das Hineinlegen von zwei Holzscheiten in den āhavanīya, die Begießung der beiden Opferfladen (puroḍāça) mit ājya, und die Ansetzung sämtlicher havis (des ājya-Kruges, der beiden Fladen etc.) auf die vedi. Der hotar recitirt sodann die 15<sup>1)</sup> zum Entzünden der Gluth bestimmten sāmīdhenī-Verse und der adhvaryu wirft am Schlusse jedes

<sup>1)</sup> resp. bei anderen Gelegenheiten 3. 9. 17. 21. 24 dgl.



derselben Brennholz in den āhavanīya, vor dem letzten Verse resp. das gesammte Brennholz, unter Zurückbehaltung eines Scheites für die später folgende annyāja-Ceremonie. Darauf fächelt er den āhavanīya (mit dem vorher genannten Büschel) und gießt einen mächtigen Strahl ājya (pūrvam āghāram) darauf, dem später noch ein zweiter (uttarāghāra) sich anschließt. Es folgt der pravara, d. i. die Bitte an das Feuer, dem Opfernden ebenso hilfreich zu sein, wie es seinem Vorfahren früher gedient hat (s. diese Stud. 9, 322 ff., oben pag. 71 ff.). Darauf opfert der adhvaryu fünf<sup>1)</sup> prayāja genannte ājya-Spenden, welche an die Brennholzer samidh, an den Gott tanūnapāt<sup>2)</sup>, an die id (s. Pet. W. s. v.), an die Opferstreu barhis, und an den Segensruf svāhākāra gerichtet sind (Cat. 1, 2, 4, 1-4) und der Opfernde spricht danach die dazu gehörigen Sprüche (anumantṛanam). Nachdem sodann der adhvaryu zwei ājya-Portionen (ājyabhāga), je eine an agni und an soma geopfert, geht er mit den beiden puroḍāṣa

śhadavattam), so wie zwei für den brahman und den Opfernden bestimmte Portionen. Die idâ<sup>1)</sup> genannte Portion dagegen, welche für die vier Priester und den Opfernden bestimmt ist, wird in fünf Abschnitten aus allen havis, je aus deren rechter Seite und Mitte abgetheilt, und es wird ihr wieder, resp. aus den purodâça-Theilen derselben, die avântaredâ entnommen, welche dem hotar speciell bestimmt ist. Alle, die Priester und der Opfernde, fassen sodann das Gefäß an, in welchem die idâ sich befindet. Während dem der hotar die idâ-Litanei (Çat. 1, 8, 1, 24) recitirt, breitet der adhvaryu den agni-Fladen (dessen Rest), in vier Theile getheilt, auf dem Opfergras (barhis) aus: der Opfernde weist den vier Priestern je ihren Theil darauf an und bringt ihn ihnen, worauf er noch ein Gebet murmelt, welches die Manen auffordert, sich es schmecken zu lassen. Während sodann der hotar die dyâvâprithivī-litanei (Çat. 1, 8, 1, 29) recitirt, giebt der Opfernde dem hotar jenen aus sechs Abschnitten bestehenden Antheil (śhadavattam), den derselbe verzehrt. Der hotar recitirt darauf die âçis genannten Segenssprüche (Çat. 1, 8, 1, 33), was der Opfernde mit einem Murmelgebet begleitet. Dann verzehren Alle ihren idâ-Antheil und reinigen sich darauf mit dem in zwei pavitra befindlichen Wasser; der brahman und der Opfernde erhalten hierauf noch je ihren besonderen Antheil. Der zum Opferlohn bestimmte anvâhârya (-Brot) wird sodann herbeigebracht und nach erfolgter Vertheilung in vier gleiche Theile) nebst den Resten der havis aus der vedi hinausgethan. Das Feuer wird darauf neu gebürt und mit Brennholz belegt: und es folgen sodann

<sup>1)</sup> zu idâ und avântaredâ s. diese Stud. 9, 225. 226.

die drei <sup>1)</sup> anuyâja genannten, an das barhis, an nariçaiṣa, an agni (Çat. 1, 8, 3, 11–13) gerichteten âjya-Spenden. Die beiden Opferlöffel (juhû und upabhṛit), welche danach auf ihrem Platz niedergelegt sind, schiebt der Opfernde oder der adhvaryu auseinander (srugvyûhanam), und Letzterer salbt dann mit der juhû die drei paridhi. Den ersten derselben erfassend fordert er sodann den hotar zur Recitation der sûktavâka-Litanei auf (Çat. 1, 8, 3, 9), an deren Schluss er einen den Opfernden zu repräsentiren bestimmten Grashalm aus dem prastara-Büschel nebst der für den Opfernden bestimmten Fladen-Portion, falls nämlich der Opfernde (zwar ein brâhmana aber) verweist, oder ein kshatriya resp. vaiçya<sup>2)</sup> ist, in den âhavaniya wirft. Nach einem Dialog mit dem agnîdh behufs der Aufforderung an den hotar die çamyuvâka-Litanei (Çat. 1, 8, 3, 20) zu recitiren, wirft er nunmehr auch die drei paridhi in das Feuer, und opfert sodann mit beiden Opferlöffeln die darin noch enthaltenen âjya-Rester (saṁsraṇ). Darauf gehen der hotar mit dem veda, der adhvaryu mit den Opferlöffeln, der agnîdh mit dem âjya-Krüge in der Hand behufs der patnîsamvâjâs genannten Ceremonie (s. meine Abh. über Omina und Portenta pag. 350) zum gârhapatya, wo der adhvaryu sich auf sein rechtes Knie, es zur Erde beugend, hinsetzt, und dem soma, dem tvashtar, den Gattinnen der Götter, und agni dem Hausherrn<sup>3)</sup> vier âjya-Spenden darbringt, bei deren dritter die Gattin des Opfernden den adhvaryu anfasst<sup>4)</sup>. Die Abtheilung einer idâ (s. oben)

<sup>1)</sup> Die Zahl derselben wächst beim Thieropfer auf 11. bei den varuṣa-praghâsa auf 9.

<sup>2)</sup> Beide Kasten dürfen ja keinen Opferantheil verzehren.

<sup>3)</sup> Bei Pâr. 3, 8 werden indrâpi, çravâpi, bhavâni und agni gârhapatî als die vier Gottheiten der patnîsamvâjâs genannt. Es ist dies offenbar eine sekundäre Stufe.

<sup>4)</sup> Die Ceremonie ist eben ursprünglich wohl auch dazu bestimmt, die

nach der Spende an agni grihapati ist hierbei nothwendig, beliebig aber die weitere Ausdehnung der Ceremonie bis zum çamyuvâka. Auf letzteren folgen dann noch zwei âjya-Spenden an agni und an die sarasvatî, die in den dakshinâgni zu opfern sind, ebenso wie dies mit den Mehlrestern geschieht, die an den Gefäßen oder Fingern kleben. Hierauf löst die Gattinn des Opfernden den zusammengebundenen veda-Büschel und ihre Schürze, und streut deren Grashalme bis zur vedi hin. Der adhvaryu opfert aus dem in der dhruvâ befindlichen âjya die samishṭayajus (s. diese Stud. 9, 232—3) genannte Schluss-spende, gießt das praṇîta-Wasser über die vedi aus, wirft mit einer der puroḍâça-Scherben einige Körner als Antheil der rakshas (um diese abzufinden) auf den utkara-Auswurf und gießt sodann ein volles Wassergefäß um den âhavanîya herum. Der Opfernde nimmt dasselbe in Empfang, wäscht sich daraus den Mund und schreitet, von seinem Sitze aufstehend, von der rechten Schenkelecke der vedi aus, nach dem âhavanîya hin, die drei vishṇukrama genannten Schritte, blickt auf die ihm bestimmte Fladen-Portion, sowie auf den Erdboden hin, desgl. nach Osten, auf den âhavanîya, auf die Sonne, wandelt nach rechts herum, naht sich ehrerbietig dem gârhapatya, wandelt abermals nach rechts herum, geht nach Osten vor und recitirt dann einen an seinen Sohn resp. wenn er noch keinen hat, an sich selbst gerichteten Segensspruch; darauf naht er schweigend dem âhavanîya und entäufsert sich des

Gattinn des Opfernden wenigstens zum Schluss noch in dessen Opfergemeinschaft mit aufzunehmen. Vgl. Kâṭh. 23, 9. patnīm (prâyaṇīye) na samyâjayed, amedhyâ vâ eshâ 'pûtâ, ne'çvarâ svargam lokam gantos | tām udāyānīye samyâjayati, yathâ pravâsi svam âyatanam āgaçchaty evam evaitad patnī(ṃ) yajamāno 'amim loke 'bhipratītiṣṭhati.

vratam, der Fastenordnung, und zwar mit dem gleichen Spruche, mit dem er sich demselben unterzogen hat, worauf er, aber eben nur, wenn er ein brâhmaṇa ist, seine Fladen-Portion verzehrt und zum Schluß für die Sättigung der anwesenden brâhmaṇa (der vier Priester etc.), sorgt.

In ganz gleicher Weise geht das Neumondsopfer vor sich, welches am Nachmittag des vorhergehenden Tages durch eine Manenfeier, piṇḍapitṛiyajna, eingeleitet wird. Das Kochen und das Opfern des zu derselben gehörigen Körnermufses (caru) geschieht im dakṣiṇâgni: es schliessen sich daran drei Wasserspenden für Vater, Großvater und Ahne des Opfernden, deren jedem darauf auch noch ein Mehlkloß (piṇḍa) dargeboten wird. Den mittleren dieser Klöße verzehrt die Gattin des Opfernden um einen Sohn zu erhalten. Hierauf treten die beiden Gatten, durch Genuß des vratyam, die Fastenordnung an. Der adhvaryu schneidet einen palâça-Zweig ab<sup>1)</sup>, um die Kälber von den Mutterkühen fortzujagen, da er die Abendmilch zu der am andern Tage für den an agnîshomau bestimmten Opferfladen eintretenden, dem indra oder dem mahendra<sup>2)</sup> geweihten Libation, die aus saurer und süßer Milch zu mischen ist und daher sâṃnâyyam<sup>3)</sup> heißt, nöthig hat. Die Darbringung des sâṃnâyyam ist für jeden, der bereits soma-Opfer dargebracht hat, obligatorisch; Andere können beliebig sie oder einen zwölffachsaligen an indrâgni geweihten Opferfladen darbringen. Der upânçuyâja, welcher zwischen beide Fladen tritt, ist in letzterem Falle nicht an agnîshomau, sondern an viṣṇu zu richten.

<sup>1)</sup> Mit dem hierzu gehörigen Spruche: ishe tvorje tvâ beginnen die saṃhitâ der drei Yajus-Texte. <sup>2)</sup> s. oben p. 139.

<sup>3)</sup> s. diese Stud. 9, 282. Haug pag. 443—4.

Dreißig Jahre lang dauert die Verpflichtung, das darçapûrṇamāsa-Opfer zu feiern<sup>1)</sup>: nach deren Ablauf besteht nur noch die Verpflichtung zur täglichen Darbringung des agnihotram (s. schol. Kāty. 4, 6, 11). Die Familie der Dākshāyaṇa, welche zur Zeit des Çatap. Br. 2, 4, 4, 6 in besonderer Blüthe stand (s. diese Stud. 4, 368), hatte indessen eine Opferform, den dākshāyaṇayajna, erfunden, welche die Eigenschaften beider Opferfeste, des Vollmonds- wie des Neumondsopfers, mit einigen Variationen und Zuthaten in sich vereinigte, so daß eine funfzehnjährige Feier desselben genügte. Ja, wer es vermochte, den dākshāyaṇayajna ein (sāvana-) Jahr lang täglich zu feiern, war nach dessen Ablauf von der darçapûrṇamāsa-Feier völlig dispensirt (Kāty. 4, 4, 29). — Ich bin bei der Darstellung dieser Feier etwas ausführlich gewesen, da sie ja eben als Norm für die zahllosen auf besondere Veranlassungen (naimittika) und bestimmte Wünsche hin gerichteten (kāmya) ishti und paçu, Thieropfer, gilt.

Den vierten haviryajna bilden die Tertial-Opfer cāturmāsyāni, je am Beginn der drei Jahreszeiten: Frühling, Beginn der Regenzeit prāvṛish, und Herbst çarad<sup>2)</sup> darzubringen. Das erste derselben, in der Regel auf den Vollmond des phālguna fallend<sup>3)</sup>, führt den Namen vaiçvadevam parva (Kāty. 5, 1, 2.); das zweite parvan, am Vollmond des āshādha, heißt: varuṇapraghāsās (Kāty. 5, 3—5); das dritte parvan, am Vollmond des kârttika, : sâkamedhās (Kāty. 5, 6—10). Nach Belieben geht

<sup>1)</sup> Nach Andern (s. schol. zu Kāty. pag. 33, 9. 11. 307, 9—15. 311, 28. 24) dauerte sie indessen lebenslänglich.

<sup>2)</sup> s. schol. Kāty. pag. 437, 25. 438, 1. Die Regenzeit verfügt bei dieser Berechnung über vier Monate, und der çîçira fällt ganz aus vgl. die Angaben aus Suçruta Naksh. 2, 853 (in der zweiten Liste).

<sup>3)</sup> über andere Monats-Data s. Naksh. 2, 829 ff.

bei der ersten Feier ein zwölfschaaliger Fladen an vaiçvadevam und ein Körnermufs (caru) an parjanya vorher. Für havis sind allen Tertial-Opfern gemeinsam, nämlich ein Opferfladen an agni in 8 Schaaalen, ein caru (Körnermufs) an soma, ein Opferfladen an savitar in 8 oder 12 Schaaalen, ein caru an sarasvatî, und ein dgl. an pūshan, letzterer aus gemahlenen<sup>1)</sup>, oder halb gemahlenen, oder gar nicht gemahlenen Körnern bestehend. Beim vaiçvadevam treten noch drei havis hinzu: ein Fladen in 7 Schaaalen für die marutas svatavasas, oder für die marut im Allgemeinen, eine payasyâ (saure Milch in heiße Milch geworfen) an die viçvedevâs, und ein Opferfladen an Himmel und Erde in einer Schaaale. Das Feuerreiben bildet einen integrierenden Theil der Handlung (Kâty. 5, 1, 27 ff.). — Die Zahl der prayâja und anuyâja steigt bei den Tertial-Opfern auf neun; statt eines samishtayajus giebt es deren drei, beim vaiçvadevam indess beliebig auch nur eins. Zum Schluß jedes der drei Festtage wird des Opfernden Haar und Bart geschoren, und auch sonst liegen ihm in der Zwischenzeit allerlei Observanzen ob (Kâty. 5, 2, 21., parvasv antarâhnavratâni Âpastamba im schol.). — Bei den varuṇapraghāsās knetet die Gattinn des Opfernden oder der adhvaryu Tags zuvor durch Mischung von saurer Milch mit Mehl, aus im dakṣiṇâgni gerösteter Gerste, ebensoviel Teller karambhapâtrâṇi<sup>2)</sup>, als die Zahl der im Hause des Opfrers wohnenden Descendenten beträgt, und noch einen darüber, in jedem Falle deren drei. Aus dem Rest des Mehles wird ein Widderpaar (meshamithunam), nämlich

<sup>1)</sup> s. diese Stud. 9, 216.

<sup>2)</sup> aṣanârthâni pâtrâṇi bhâjanâni schol. Kâty. 5, 3, 2., ekordhvân aṣṣuṣṭhaparvamâtrâṇi ib. 6 schol. und pag. 453, 17.

ein Widder mit Hörnern und ein Mutterschaaf ohne Hörner, aber mit zwei Zitzen (dvistanā schol. Kâty. pag. 453, 18), gemacht, beide überdem mit weißer Wolle beklebt und mit so viel pumliṅga, resp. strîliṅga als möglich versehen<sup>1)</sup>, s. das Mânavam im schol. zu Kâty. 5, 3, 6. Es werden sodann vor dem âhavanîya, einen prâdeça von einander entfernt, zwei vedi abgemessen, eine rechts, die andere links davon. Der Altar-Aufwurf der letzteren, in dessen Mitte eine viereckige Vertiefung zu machen und mit Sandkies zu bestreuen ist, wird speciell uttaravedi genannt Kâty. 5, 3, 19. 36. Ferner wird östlich vom utkara eine Grube Namens câtvâla ausgemessen und angelegt. Am andern Morgen wird der âhavanîya, in zwei Theile getheilt, in zwei Scherben (karpara) nach den beiden vedi gebracht (agnipraṇayanam). Die Vertiefung der uttaravedi wird mit drei paridhi aus pîtudâru-Holz umlegt, und gulgulu Bdellion, Sugandhitejanam wohlriechendes Rohr, so wie Stirnhaare eines Widders als Unterlage für das Feuer darauf gelegt, während das Feuer der rechten vedi direkt auf den aufgerichteten und besprengten Aufwurf derselben, khara mit Namen (s. diese Stud. 9, 219), niedergelegt wird. Nunmehr erst findet das vratopâyanam durch die beiden Ehegatten statt, falls es nicht schon am Tage vorher geschehen ist (Kâty. 5, 4, 22). Zu den 5 stehenden havis treten noch ein Opferfladen an indrâgnî in 12 SchaaLEN, zwei payasyâ an Varuna und an die marut, und ein dem prajāpati (ka) geweihter Fladen in einer SchaaLe. Die mârutî payasyâ zu versorgen, ist das Geschäft des pratiprasthâtar, welcher auf der rechten vedi Alles nachmacht, was der adhvaryu

<sup>1)</sup> Sie repräsentiren wohl das opfernde Gattenpaar, welches sich und seinen Heerden dadurch Fruchtbarkeit zuzueignen gedenkt?



auf der uttaravedi vornimmt, mit Ausnahme verschiedener bestimmt namhaft gemachter Ceremonieen (Kâty. 5, 4, 2). Auf beide payasyâ werden zunächst karîra-Früchte (Capparis aphylla) mit çamî-Blättern gemischt geworfen, sodann das Widderpaar, und zwar auf die mârutî der Widder auf die vârunî das Mutterschaf (Kâty. 5, 5, 3). Der pratiprasthâtar führt darauf die patnî des Opfernden, welche die karambhapâtra opfern soll, herbei, wobei er sie nach der Zahl ihrer Buhlen fragt (s. oben p. 83). Sie ist gebunden dieselben zu nennen, oder wenigstens ebensoviel Grashalme aufzuheben, sonst verfällt ihre Verwandtschaft dem Unheil. Darauf nimmt sie die karambhapâtra in einen çurpa, einer Korbschwinge, auf den Kopf und opfert sie in das südliche Feuer, oder sie thut dies in Gemeinschaft mit ihrem Gatten, unter Recitirung des Poenitential-Spruches Vs. 3, 43. Bei der Rückführung läßt der pratiprasthâtar die patnî einen weiteren Spruch (Vs. 3, 47) recitiren. Nach den beiden âjyabhâga findet sodann die Darbringung der neun havis statt, wobei die beiden adhvaryu das auf den beiden payasyâ befindliche Widderpaar umtauschen. Die Gatten nehmen dann im Verlauf zum Schluß ein Bad (avabhṛitha), ohne unterzutauchen, wobei sie sich gegenseitig den Rücken waschen, und dann je zwei andere Kleider umthun. Zurückgekehrt legt der Gatte (oder der adhvaryu) Brennholz in den âhavanîya (mit Vs. 8, 27), die Gattin in den gârhapatya (schweigend). — Das dritte Tertial-Opfer, die sâkamedhâs, bedarf zweier voller Tage. Am ersten Vormittag wird ein Opferfladen an agni anikavant in 8 Schalen dargebracht: Mittags ein Körnermufs (çarud) an die marutas <sup>1)</sup> sântapanâs, und Abends ein dgl. an die

<sup>1)</sup> Die Winde spielen im çarud eine besondere Rolle, daher ihnen havis zugetheilt sind.

marutas grihamedhinas in Milch. Am Morgen des zweiten Tages wird zunächst, vor oder nach dem agnihotram, der Rest des grihamedhîyâ-Musses mit einem darvi genannten Löffel, unter Assistenz eines Stieres (rîshabha), geopfert. Es folgt ein Fladen in sieben Schalen an die marutas kṛīḍinas und ein Körnermuss an aditi. Daran schließt sich die Hauptceremonie, welche den Namen mahâhavis führt und zu der außer den 5 ständigen Opfergaben noch ein Fladen in 12 Schalen an indrâgnî, ein Körnermuss an mahendra, und ein dem viçvakarman geweihter Fladen in einer Schale gehören. Am Nachmittag wird ein Manenopfer (pitriyajna) gefeiert, welches aus einem Fladen in 6 Schalen für die pitaras somavantas (oder für soma pitrimant), aus gerösteter Gerste für die pitaras barhiśhadas, und aus in Milch<sup>1)</sup> gequiritem Mehl (mantha) für die pitaras agnishvâtâtas besteht, unter Anschluß der üblichen Wasserspenden an Vater, Großvater und Ahne des Opfernden (Kâty. 5, 9, 17. ob. p. 82). Den Schluß macht der traiyambakahoma, d. i. mehrere einschaalige Opferfladen, die an rudra tryambaka gerichtet sind, und zwar (wie oben bei den karambhapâtra) ebenso viele, als die Zahl der im Hause des Opfrers wohnenden Descendenten beträgt, und noch eins darüber, resp. mindestens vier. Die normalen Abschnitte davon werden mittelst eines dem dakshinâgni entnommenen Feuerbrandes auf einem Kreuzweg (catuṣpathe) geopfert. Der eine überschüssige Fladen wird in einen Maulwurfshaufen (? âkhûtikare) vergraben. Darauf umwandeln die drei fungirenden Priester (brahman adhvaryu agnîdhra) nebst dem Opfernden dreimal das (auf

<sup>1)</sup> Diese Milch ist einer Kuh zu entnehmen, der ihr eigenes Kalb gestorben ist und die nun ein fremdes nährt (nivānyâ s. diese Stud. 9, 809).

dem Kreuzweg angelegte) Feuer nach links hin, mit der Rechten auf ihre linken Schenkel klatschend, und nach rechts hin, auf ihre rechten Schenkel klatschend, wobei sich die unverheiratheten Mädchen (der Familie) des Opfernden ihnen anschließen. Der Opfernde wirft sodann die Rester der Opferfladen in die Luft und fängt sie wieder auf, thut sie dann zu gleichen Theilen in zwei Körbe (mūta), die er an die beiden Enden eines Rohrstabes oder eines Wagebalkens (kupa) anbindet (Kāty. 5, 10, 21), und befestigt sie darauf an einem Pfosten, Baume, Rohre oder Ameisenhaufen, so hoch, daß eine Kuh sie nicht erreichen kann<sup>1)</sup>. Ohne umzublicken kehren sie zum Opferplatze zurück, woselbst dann im Verlauf sich das normale Vollmondsopfer direkt anschließt.

Zu diesen drei Tertialopfern tritt als viertes noch das çunāsīryam, welches nach Çāṅkh. Br. 5, 8 zur symbolischen Aneignung des dreizehnten Monates bestimmt ist, während andere Texte nur unbestimmte und widersprechende Angaben über Zweck und Zeit desselben enthalten. vgl. das hierüber von mir Naksh. 2, 334–337 Bemerkte. Ich habe daselbst auch bereits von den verschiedenen Angaben gehandelt, die sich in den Ritualtexten in Bezug auf den Zeitraum vorfinden, während dessen Dauer die Tertialopfer überhaupt zu bringen sind. Entweder nämlich waren dieselben überhaupt nur ein Jahr lang zu feiern, oder fünf Jahre lang, oder doch wenigstens so lange, als man nicht ein soma-Opfer, ein Thieropfer, oder eine anderweitige iṣṭi dargebracht hatte (Kāty. 5, 11, 15. 16. 1, 2, 13–17). Zu den fünf ständigen havis tritt beim çunāsīryam noch ein

<sup>1)</sup> Offenbar sind sie für den Sturmgott rudra tryambaka, der im Herbst sein tolles Wesen treibt, zu dessen Beschwichtigung eben, bestimmt.

Fladen in 12 Schalen an çunāstrau (oder an indra çunāstra), eine Milchspende (oder Reisschleim yavāgu) an vāyu, und ein Fladen an sūrya in einer Schale.

Außer der obigen einfachen cāturmāsya-Feier (den aisṭhikāni cāt.) gab es noch complicirtere, die mit Thieropfern (pāçukāni) oder soma-Opfern (saumikāni) verbunden waren (s. schol. Kāty. 5, 11, 19). Die Schule der Kāṭha hatte eine Form erfunden, die cāturmāsya in fünf Tagen, vom 11ten der weissen Hälfte des phālguna bis zum 15ten (dem Vollmondstage), zu feiern (s. paddhati zu Kāty. p. 553, 24), und Andere wußten dieselben (sowohl als aisṭhikāni wie als pāçukāni) in einen einzigen Tag zusammenzudrängen (paddhati zu Kāty. pag. 554, s. 558, 16.).

Der fünfte haviryajna in der Aufzählung bei Gautama ist die āgrayaṇeṣṭi, d. i. das Erstlingsopfer, im Frühling von Gerste, im Herbst von Reis, oder überhaupt je bei dem ersten Gewinnen von frischer Kornfrucht darzubringen. Es wird in der Regel am Vollmond oder Neumond und zwar vor der paurṇamāseṣṭi, resp. nach der amāvāsyēṣṭi gefeiert, und besteht aus einem Fladen an indrāgni in elf Schalen, einem Körnermehl (caru) an die viçvedevās, und einem einschaligen Fladen an Himmel und Erde, alles aus frischem Reis oder frischer Gerste herzustellen (das Körnermehl kann auch aus altem Korn bereitet werden). Das Erstlingsopfer von Waldfrüchten ist ein an soma gerichtetes Körnermehl aus çyāmāka-Korn zur Regenzeit oder im Herbst, aus rohrartiger Gerste (? venuyavās) zur Sommerzeit (Kāty. 4, 6, 16. 17). — So gut wie diese eine isṭi könnten übrigens noch viele andere dgl. als besondere haviryajna-Species aufgezählt werden, wie z. B. die bei Çāṅkh. 3, 1–11. Āçval. 2, 10–14 aufgeführten, und

andere mehr, nur daß allerdings dieselben keine so stetige Verwendung finden, wie die in Rede stehende, die eben alljährlich zweimal wiederkehrt.

Als sechster haviryajna erscheint bei Gautama I c. das Thieropfer, speciell der nirûdhapaçubandha. Dasselbe, d. i. die Darbringung eines Opferthieres an indragai oder sûrya, oder prajāpati (Kâty. 6, 8, 30), findet entweder jährlich bei Beginn der Regenzeit (prâvṛishi), oder je zur Zeit der beiden Solstitien (âvṛittimukhayoh Kâty. 6, 1, 2, vgl. Çatap. 10, 1, 5, 4., udagayanasyâ "dyantayoh aindrago nirûdhapaçubandhaḥ sâmvatsaro vâ Çāṅkh. çr. 6, 1, 33) statt, und zwar zu Hause, nicht auf dem Opferplatz (devayajana, wie letzteres bei dem agnîshomîya-paçu<sup>1)</sup> des soma-Opfers geschieht). Nach den normalen Einleitungen wird zunächst eine âjya-Spende für den zu errichtenden Opferpfosten (an welchen das Thier zu binden ist, yûpâhuti) dargebracht, und der Opfernde geht sodann mit dem Holzhauer in den Wald um einen dgl. auszusuchen. Die Bestimmungen für die Auswahl, das Umhauen, die Zurichtung und das Einrammen desselben sind sehr ausführlich. Der zu opfernde Ziegenbock wird sodann zunächst an den Hörnern, darauf an dem yûpa festgebunden, danach mit Wasser besprengt und mit Opferschmalz gesalbt. Nachdem zehn der hierbei 11 prayâja<sup>2)</sup> geopfert sind, wird der Schlächter (çamitar) aufgefordert, sein Messer zu holen. Der agnîdh ergreift einen Feuerbrand aus dem âhavanîya und wandelt dreimal um das Thier, den Opferpfosten, den âhavanîya etc. herum: wirft ihn ins Feuer, geht ohne ihn dreimal herum, ergreift

<sup>1)</sup> der die eigentliche Norm für das Thieropfer bildet, s. schol. Kâty 571, 21—572, 8. 583, 5—7. 623, 11—18.

<sup>2)</sup> s. oben pag. 332; die yâjya derselben heißen âpri, s. oben p. 51 Roth Einl. zur Nir. pag. XXXVI.

ihn wieder und schreitet nordwärts vor. Hinter ihm drein das Thier, vom Schlächter geleitet und vom pratiprasthâtar vermittelt zweier vapâçrapañî-Kellen (Kâty. 6, 5, 7) angefaßt, während diesen wieder der adhvaryu, den adhvaryu der Opfernde anfaßt<sup>1)</sup>. Der adhvaryu legt dann den in der Hand des agnîdh befindlichen Feuerbrand auf die für das Kochen des Thieres bestimmte nördlich von der câtvâla-Grube befindliche Feuerstelle (çâmitra) nieder, streut Gras dahinter, und auf diesem Grase wird das Thier dann vom çamitar erstickt oder erdrosselt (s. diese Stud. 9, 222. 228), nachdem die Andern zum âhavanîya zurückgekehrt sind. Der pratiprasthâtar (beim soma der neshtar) führt sodann die einen Wasserkrug in der Hand haltende Gattinn des Opfernden herbei, damit sie die einzelnen Theile des Thieres, insbesondere alle Leibesöffnungen desselben, mit Wasser bestreiche; bei der Begießung des Kopfes und anderer Glieder hilft ihr der Opfernde selbst. Darauf wird das Thier aufgeschnitten (Kâty. 6, 6, 8 ff.), zunächst die vapâ, das Netz<sup>2)</sup>, herausgenommen und gekocht, darauf der letzte (elfte) prayâja (an die svâhâkṛiti) und danach die vapâ selbst geopfert, worauf sich Alle in der câtvâla-Grube reinigen. Es folgt die Zerlegung des Thieres, entweder durch den çamitar<sup>3)</sup>, oder durch einen der Priester, resp. den adhvaryu (Kâty. 6, 7, 1—5). Drei Gliedstücke werden für den upabhṛit-Löffel, resp. die svishtakṛit-Spende bestimmt, ein Drittel des Hintern resp. für die upayaj-Ceremonie (am Schlusse), das übrige kommt der juhû, resp.

<sup>1)</sup> Diese feierliche Art des Marsches heisst pipṣlikâvat s. diese Stud. 9, 22.

<sup>2)</sup> oder sollte unter vapâ direkt das Bauchfett zu verstehen sein?

<sup>3)</sup> so im Rik-Ritual die adhrigu-Litanei Çāñkh. br. 10, 4. çr. 5, 17. Kāth. 16, 21. T. Br. 3, 6, 5, 1. Ait. Br. 2, 6. 7. Āçv. 3, 8. Roth Einl. zur Nir. pag. XXXVII bis XLII.

dem Hauptopfer zu. Das Herz wird am Spießse gebraten, die übrigen Theile des Thieres in einer ukhâ gekocht. Dem Gotte, welchem das Thier geweiht ist, wird nun auch ein Opferfladen in elf Schalen dargebracht. Wenn Alles gar, wird das Herz vom Spießse genommen, auf die übrigen Theile des Thieres oben darauf gelegt, und Alles mit âjya begossen, sodann die für das Opfer bestimmten Portionen je einzeln abgetheilt, während der maitrâvaruṇa die manotâ-Litanei recitirt. Die vasâ, Brühe (Vs. 6, 18 schol.), wird dann mit âjya gemischt, der Rest in das idâ-Gefäß geworfen nebst der Brust und allen knochenlosen Theilen; Schwanz und Hintertheil (Kâty. 6, 8, 14) werden apart gelegt. Nachdem darauf ein Theil der vasâ so wie die für das Opfer bestimmten Portionen dargebracht, folgt die Anrufung des vanaspati (s. Haug Ait. Br. pag. 95), darauf das Opfer der für den svishtakṛit bestimmten Stücke. Mit dem Rest der vasâ werden die Himmelsgegenden besprengt (digvyâghâraṇam). Die Priester, wie der Opfernde, verzehren darauf ihre speciellen Portionen, so wie je ihren Antheil an der idâ. Während der anuyâja opfert der pratiprasthâtar das dicke Hintern-Drittel noch dazu (upayajati, s. diese Stud. 9, 223): und der Schwanz dient zu den patnîsamâyâs. Mit dem Bratspieß, an welchem das Herz gebraten (hṛidayaçûla) gehen dann Alle zum Schlußbad (çûlāvabhṛitha). Der Spieß wird an einer Stelle, wo Wasser und Land zusammentreffen, in die Erde versteckt. Nach Lösung des vratam wird noch mitten in den âhavanîya eine vierfache geschöpfte Spende Opferschmalz geopfert.

Die eigentliche Norm für die Thieropfer ist der einen integrierenden Theil des upavasatha-Tages eines soma-Opfers bildende agnîshomîya-Bock: da indels beim

soma-Opfer die Darstellung desselben, wegen der großen Masse der eigentlichen soma-Feier-Details, nicht recht zur Geltung und Klarheit kommen würde, sind die Regeln dafür bei Kâtyâyana vielmehr eben bei dem nirûḍhapaçu<sup>1)</sup>, eigentlich nur einem apart gelegten agnîshomîya, unter steter Rücksichtnahme auf diesen selbst, gegeben, so daß der nirûḍhapaçu seinerseits nunmehr als Norm für alle anderen Thieropfer gilt, mit alleiniger Ausnahme der savanîya (die zu den 3 savana des sutyâ-Tages gehören) und der anûbandhya (zum Schluß des soma-Opfers gehörig, s. diese Stud. 9, 234), welche ebenso wie er selbst direkt von dem agnîshomîya ressortiren (Kâty. 6, 10, 32 schol.).

Die Zahl der bei bestimmten Gelegenheiten (naimittika) oder besonderen Wünschen (kâmya) vom Ritual geforderten Thieropfer ist übrigens eine überaus große (kâmyâ bahavaḥ Çâṅkh. 6, 1, 35), und werden außer der Ziege resp. dem Ziegenbock, dem solennen Opferthier, auch noch allerlei andere Thiere als Hostien verwendet, so insbesondere: Rinder, Schafe und Rosse usro gaur, mesho 'viko, hayo'çvaha Āçv. 3, 4, 10: vgl. châgosrameshâḥ Kâty. 20, 7 19 und schol. dazu. Mensch, Rofs, Rind, Schaf, Ziege erscheinen resp. gelegentlich als die fünf solennen Hostien κατ' ἐξοχην. Was speciell den Menschen betrifft, so verweise ich auf meine bereits oben (p. 322) erwähnte Abh. „über

<sup>1)</sup> Āçvalâyana 3, 8, 3—5 stellt zwei Arten paçu einander gegenüber, die saumya und die nirmita (= svatantra schol.), und nirmita erklärt er durch: aindrâgnaḥ shaṇmâsyah sâṃvatsaro vâ, so daß es offenbar unserem nirûḍha entspricht. Und zwar ist eben auch nirûḍha selbst wohl nicht als: ausgeweidet (s. Pet. W.), sondern als: hinausgezogen, apart gelegt, für sich stehend (= svatantra schol. Āçv.) aufzufassen. Vgl. Sâyana's Erklärung von Çat. 10, 5, 5, 10 tasmân na nirûhet durch prithaṇ na kuryât. Denn an das Herausziehen des in einer anûbandhyâ-Kuh befindlichen Kalbes, für welches Çat. 4, 5. 2, 3. 4 Kâty. 25, 10, 4. 5 die √ûh + nis speciell verwendet wird, ist hier nicht zu denken.



‘Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit’, wozu ich noch hinzufüge, daß nach Kâth. 29, 8 Jeder, der seinen Feind zu Tode zaubern will, zu der solennen Elfzahl der savanîyâḥ paçavaḥ einen Menschen als zwölftes Opferthier nehmen soll<sup>1)</sup>, yady abhicaret purushapaçum kuryât; denn: purushapaçum etwa mit: ein männliches Thier zu übersetzen, geht nicht, zumal der Spruch, mit dem die Hostie an den zwölften Opferpfosten (upaçaya) zu binden ist, : „idam aham amum âmushyâyaṇam amushyaḥ putram niyunajmi“ lautet. Auch folgt die weitere Bestimmung, daß, falls der Opfernde nicht behexen will, er ein Waldthier als zwölftes nehmen möge. — Von diesen, den Waldthieren, sind übrigens als Opferthiere in der Regel verboten: kimpurusha (māyu), gauramṛiga, gavaya, ushtra, çarabha Ait. Br. 2, 8. Çat. 1, 2, 3, 9. 7, 5, 2, 32 (s. diese Stud. 9, 246), und doch erscheinen gerade sie beim Pferdeopfer und Menschenopfer Çânkh. 16, 3, 14. 12, 13 als anustarana, d. i. als nächste Genossen der Haupt-Hostie.

Eine besonders hervorragende Rolle spielen die Opferthiere<sup>2)</sup> beim agnicayanam (wo jene fünf solennen Hostien), beim vâjapeya (wo ihrer u. A. 17), beim açvamedha (wo ihrer 609 und zwar darunter eben auch 260 Waldthiere, die freilich alle freizulassen) etc. Auch beim gewöhnlichen soma-Opfer pflegen je elf Hostien die solenne Zahl für die 3 savana am sutyâ-Tage zu sein (paçvekâdaçinî), die dann

<sup>2)</sup> Die Parallelstelle der Ts. 6, 6, 4, 4 hat andere Angaben: danach bleibt der zwölfte Opferpfosten (der upaçaya) ohne Hostie. Der Priester soll indeß den Namen eines Feindes des Opfernden nennen: asau te paçuḥ, und denselben damit als Opferthier dem Pfosten kenntlich machen (saa sama paçum nirdiçati). Hat der Opfernde keinen Feind, so lautet der Spruch: akhu te paçuḥ „der Maulwurf sei deine Hostie“. Vgl. Çatap. 3, 7, 2. 1—2. Kâty. 8, 8, 28 (Vs. 6, 6). -

<sup>1)</sup> Auch die spätere Zeit weiß noch von Rinder-Hekatomben der Vorzeit s. Meghadûta v. 46.

entweder an elf yûpa, oder zusammen an einen yûpa gebunden werden, s. Kâty. 8, 8, 6—26. Die Regeln darüber gelten überhaupt für jede grössere Anzahl von Hostien (Kâty. 19, 4, 6).

Auf das speciell mit soma-Opfern verbundene Rossopfer, so wie auf die weiteren Steigerungen desselben im Menschenopfer etc. werden wir im Verlauf wieder zurückkommen.

Als siebenten haviryajna nennt Gautama die sautrâmanî. Dieselbe ist eine Composition aus ishti und paçubandha Çat. 12, 7, 2, 12, steht aber andererseits in nächster Beziehung zum soma-Opfer, da sie fast nur als Schlußglied eines solchen, resp. hinter einem soma-Opfer drein, gefeiert wird, nämlich entweder nach dem damit ebenfalls ständig verbundenen agnicayanam (wo dann der Opfernde auch ein kshatriya oder vaiçya sein kann), oder für den Fall, daß der Opfrer zu viel soma genossen hat, so daß ihm dieser zur Nase, den Ohren, dem Hintern (somâtipûta) oder dem Munde (somavâmin) herausläuft. Letzteres gilt natürlich nur von einem brâhmaṇa, da nur ein solcher soma trinken darf. Ausserdem ist die sautrâmanî noch für einen brâhmaṇa, der Gedeihen wünscht, für einen König, der aus seinem Reiche vertrieben ist, und für den (vaiçya?), der in der Viehzucht kein Glück hat, obschon er sich dazu völlig eignet, bestimmt. Sie dauert vier Tage lang (catûrâtram Kâty. 19, 1, 14). Ausser drei Opferthieren, nämlich einem Bock für die beiden açvin, einem Widder für die sarasvatî und einem Stier für indra spielen dabei Spenden von Milch (payograhâs) und von einem gegornen Getränk, Namens surâ (surâgrahâs) eine besondere Rolle. Letzteres Getränk wird durch Gährung aus zwei Körnermüssen (caru) von Reis und çyâmâka-Körnern (panicum fru-

*mentacem*) bereitet, deren heißer A (*ṣaṣpa*) und Gersten-Halmen (*tokm* nern (*lâja*) und einer aus allerlei Gew zusammengesetzten Hefe (*nagnahu*), man von einem *surâ*- und *soṇa*-Ver Eunuchen für Blei, Wolle, Garn und gemahlen resp. zerstampft hat — heißt *mâsara*) und dann, mit den zusammengegossen, drei Tage lang, guß von Milch etc., der Gährung 19, 1, 20—27 *Mahidh.* zu *Vs.* 19, 1). in folgender Weise. Es wird eine mit einer Rinderhaut belegt, die sch darauf gegossen und auf diese dann tenes Sieb (*kârotara*) gelegt, durch reinigte Stoff durchdringt, während desselben bleibt. Oder es wird das breitet, und die *surâ* durchgegossen gercinigt hinunterströmt. In einem Gefäße aus *palâṣa*holz findet soda Reinigung vermittelt eines aus Ri gemachten Siebes statt *Kâty.* 19, 2, 1 *praghâsa* (s. p. 339), giebt es auch hie tionen werden auf der südlichen, d die Milch wird durch ein Sieb a Haaren gercinigt) auf der nördlic In die drei Milchspenden an die b *vati*, an *indra* wird noch Mehl, v nämlich, von *upavâka* und *badara*, vo binzugethan, während die drei *surâ* je der Reihe nach mit Wolfs-, 1

vermischt werden. Der Opfernde wird mit zwei Falkenfedern gestrichen, resp. lustrirt. Die Milchspendenrester verzehren die Priester, die an indra gerichtete der Opfernde selbst. Ebenso die Rester der surâ-Spenden. Oder es wird dazu ein vaiçya oder rājanya gekauft, nach Kāty. 19, 3, 16 (verboten in Çat. 12, 3, 1, 6), resp. ein brāhmaṇa nach Çāṅkh. 15, 15, 14: nach Lāṭy. 5, 4, 15 thut es der brahman. Die nach Entnahme der drei graha noch übrige parisrut wird in einen hundertfach durchlöcherten Krug gethan, der an einer Stange über den südlichen āhavanīya gehalten wird: während die surâ herausfließt, werden Sprüche an die drei Arten der Manen, die somavant, barbishad und agnishvāta recitirt. Die restirende Milch dagegen wird geopfert, der Rest vom Opfernden verzehrt. Nachdem sodann die drei Thiere geopfert, wird über die beiden vedī ein Sessel gestellt und darüber ein kṛishṇa-Fell gebreitet, auf welches der Opfernde sich setzt, während 2 rukmau, Metallreife, unter seine beiden Füße gelegt werden, ein goldener unter den rechten, ein silberner unter den linken Fuß: nach Einigen setzt man ihm auch einen goldenen Reif auf das Haupt. Mit den Hufen des Stieres opfert der adhvaryu 32 vāsā (Brühe)-Libationen: den Rest derselben thut er in ein sata-Gefäß, und begießt sodann den Opfernden, der mit allerlei Wohlgerüchen abgerieben ist, damit, vom Munde anfangend, nach allen vier Seiten hin. Darauf wird der Sessel mit dem Opfernden von drei Männern, die er dazu aufgerufen, bis zur Höhe des Knies, des Nabels, schließlich des Mundes emporgehoben und getragen, worauf er auf das kṛishṇa-Fell hinabsteigt und nun erst der 33ste vāsā-graha<sup>1)</sup> folgt. Das dazu gehörige Ritual beginnt mit dem

<sup>1)</sup> Die Zahl 33 hängt wohl mit der solennen Zahl der Götter zusammen?

Gesang eines sâman durch den brahman, wobei Alle in das nidhanam, den Schlusssatz, dessen Wortlaut je nach der Kaste des Opfernden verschieden ist, mit einstimmen. Am Schluß des Canon's (çastra) wird der graha geopfert und der Opfernde verzehrt dessen Reste. Es folgt das svishṭakṛit u. s. w.

Die mit dem Singen eines sâman verbundene sautrîmanî führt den speciellen Namen Kaukili<sup>1)</sup> Lâṭy. 5, 4, n: das Fehlen des sâman, unter Hinzutritt noch einiger anderer Variationen, konstituiert den Charakter der Caraka-sautrîmanî, welche einen integrierenden Schlußtheil der Königsweihe (des râjasūyam, s. im Verlauf) bildet.

Wenden wir uns nunmehr zu dem soma-Opfer. Die sieben samsthâ, Fundamentalformen desselben, welche Gautama aufführt, sind den älteren Ritual-Texten, welche deren nur drei resp. vier kennen, den agnishtoma nämlich, den ukthya, den atirâtra und resp. den shodāçin, noch unbekannt<sup>2)</sup>. Erst in den çrautasûtra, z. B. bei Lâṭy. 5, 4, 24, treten die übrigen drei: atyagnishtoma, vājapeya und aptoryâma, indess auch nur bei Gelegenheit der Aufzählung der 7 samsthâ, nicht in der Darstellung des Rituals selbst<sup>3)</sup>, hinzu: vgl. das hierüber von mir in diesen Stud. 9, 120—121. 229—230 bereits Bemerkte.

Die Differenzen dieser verschiedenen Grundformen

<sup>1)</sup> s. diese Stud. 3, 385. Kokila râjaputra gilt der anukramasî des Kâṭhaka als ṛishi von Kâṭh. 38, 8. 4 (= Va. 19, 80 — 20, 12).

<sup>2)</sup> Die Aufzählung der sieben samsthâ bei Kâṭy. 10, 9, 27 ff. scheint fast als eine sekundäre Zuthat zu betrachten.

<sup>3)</sup> bei welchem vielmehr, resp. bei Angabe der Differenzen vom agnishtoma, sich auch die sûtra-Texte durchweg nur auf ukthya, shodāçin und atirâtra beschränken, s. z. B. Kâṭy. 9, 8, 17—20 (Çat. 3, 9, 8, 32. 33), 8, 2—5 (Çat. 4, 2, 5, 14). 10, 5, 2 (uttareṣhu, der schol. freilich hat ukthyâdishu pañcasu kratushu!). 6, 21 (wo ausdrücklich bloß ukthyâdishu, also ohne atyagnishtoma: schol. wie eben!). 7, 11 (schol. dengl., aber entschieden irrig).

beruhen hauptsächlich <sup>1)</sup> auf der verschiedenen Zahl der je zu ihren sutyâ-Tagen gehörigen çastra resp. stotra. Der agnishtôma hat deren je 12, der atyagnishtôma 13, der ukthya 15, der shodaçin 16, der vâjapeya 17, der atirâtra 29, der aptoryama 33. Und zwar gehören zum prâtaḥsavanam des agnishtôma fünf çastra, das âjyam und das praûgam <sup>2)</sup> çastram des hotar und drei âjyaçastra der drei hotrakâs, so wie fünf denselben vorhergehende stotra, das bahishpavamânânam und vier âjyâni: ebenso zum mādhyandinâṃ savanâṃ fünf çastra, das marutvatîyam çastram und vier nishkevalyaçastra, sowie fünf stotra, der mādhyandinâḥ pavamânâḥ und vier prishṭhyâni: dagegen zum tṛitîyasavanâṃ gehören nur zwei çastra (für den hotar allein) das vaiçvadevam und das âgnimârutam, so wie zwei stotra, der arbhavaḥ pavamânâḥ und das agnishtômasâman <sup>3)</sup>. Der ukthya fügt nach dem letzten çastra drei aindrâgnâni çastrâni (resp. stotra) ein, der shodaçin nach diesen drei ein shodaçiçastram (resp. stotram), der atirâtra nach diesen vier vor den anuyâja noch dreizehn weitere çastra (resp. stotra): s. Çânkh. br. 16, 11 ff., çr. 9, 1, 7—11.

Die Zahl der zu den stotra einer jeden samsthâ gehörigen Verse ist unbestimmt, differirt resp. je nach dem stoma-Gefüge, welches zu deren Herstellung verwendet wird. Für den agnishtôma pflegen in der Regel vier stoma-Arten verwendet zu werden (vgl. Çatap. 10, 1, 2, 7), und kommt ihm dann, wegen

<sup>1)</sup> vgl. u. A. auch noch schol. zu Kâty. 9, 2, 23 über die je verschiedene Zahl der ekadhana-Krüge (: im Çatap. 3, 9, 3, 34 ist dabei keine Rücksicht auf die verschiedenen samsthâ vorliegend) u. s. unten p. 395—6.

<sup>2)</sup> Das erste âjyam stotram geht der Recitation des praûgam durch den hotar vorher, während das bahishpavamânânam der Recitation des noch vor dem praûgam, in erster Linie, vom hotar zu recitirenden âjyam çastram vorausgeht (Çânkh. Br. 14, 4).

<sup>3)</sup> auch yajnâyajniyam genannt: von ihm stammt nach schol. zu Pañc. 5, 1 1 der Name agnishtôma selbst.

dieser reichen Vertretung derselben, der Name jyotiṣṭoma zu, da die stoma eben als jyotiṣṭhi, Lichter bezeichnet werden pflegen (vgl. am a. O. pag. 229 n., schol. Kāty. 12, 1. Ait. Br. 8, 4). Es kann indessen auch eine andere samsthâ, ein ukthya etc., als jyotiṣṭoma gelten, für den Fall nämlich, daß ihre stotra ebenfalls — nicht, wie dies bei den übrigen samsthâ meist der Fall ist, nur nach einer stoma-Form, sondern eben auch — nach einer Mehrzahl derselben gebildet werden<sup>1)</sup>. Die Herstellung und das Singen der stotra vermittelt einer der verschiedenen stoma-Formen<sup>2)</sup> ist die Sache des udgâtar und seiner Genossen während die Herstellung<sup>3)</sup> und Recitirung<sup>4)</sup> der çastra dem hotar und den drei hotrakâs (oben pag. 144) zufällt.

Die verschiedene Weise dieser Herstellung der stotra

<sup>1)</sup> svatantrasya jyotiṣṭomasya samsthâvikalpâ âgniṣṭomyam ukthya 'tirâtryam Lāṭy. 8, 1, 16, catuṣsamsthâ 'py ayam jyotiṣṭomo bhavaty et 'gniṣṭoma ukthyaḥ shoḍaṣy atirâtraḥ eine çruti im schol. zu Kāty. 7, 1, 4. jyotiṣṭomo 'tirâtro 'shoḍaṣiko 'natirâtro vâ shoḍaṣimân Lāṭy. 8, 12, 9. yajñirâtro 'shoḍaṣimato 'tirâtrasya jyotiṣṭomasya Lāṭy. 6, 9, 1. Vgl. Goldstücker Jaminīyanyāyamāl. p. 219. 240. 245 (jyotiṣṭomasya hy agniṣṭomasamsthâvair ukthya naijam rūpam | . . . shaṣṭ samsthâ āgantukāḥ prakāraṇiṣṭhāḥ).

<sup>2)</sup> s. diese Stud. 9, 276.

<sup>3)</sup> Dieselbe ist mit allerlei intrikaten Details verbunden. Das ājyam çastram z. B. besteht aus sechs Theilen (tad vâ idam śhaḍvidham ājyam) nämlich 1) einem tūṣṭipjapa, 2) einem tūṣṭipçanśa, 3) einer Litanei Namens puroruc, 4) dem sūktam (welches gelegentlich auch xrt' ity' ājyam heißt), 5) dem ukthavīryam, 6) der yājyâ Çāṅkh. Br. 14, 1 : nach dem schol. resp. sind nur 2—5 çastrâtmaka, dagegen ist der tūṣṭipjapa nicht çastrâtmaka, sondern çastrât prâgbbhūto maṅgalârthaḥ, und ebenso ist auch die yājyâ nicht çastrâtmikâ, sondern es kommt ihr nur: çastreṇa sambandhaḥ zu (kip tu karmaṇy uddeçyâṃ devatâm prakāṣayato vilakṣhāṇā). Während das ājyam çastram sich mit einer puroruc und einem sūktam begnügt, hat das prāṭham deren mehrere (Haug Ait. Br. p. 158—9). — Bei den andern savana steht die puroruc-Litanei nicht vor dem sūktam (wovon sie eben puroruc benannt ist), sondern beim Mittagsopfer in der Mitte des sūktam jedes der beiden çastra, und beim Abendopfer vor dem je letzten Verse jedes der vier sūktam (sāvitram, dyāvāprithivīram, arbhavam, vaiçvadevam) des vaiçvadeva und jedes der drei sūktam (vaiçvānarīram, mārutam, jātavedasiyam) des āgnimāruta. Demgemäß heißen diese Litaneien beim Mittagsopfer und Abendopfer auch nicht mehr puroruc, sondern nivid. Die zehnte der vorhandenen nivid gehört dem shoḍaṣiçastra. Der Text dieser zehn nivid wird im Çāṅkh. çr. 8, 16—25 aufgeführt. s. diese Stud. 9, 265. 354.

<sup>4)</sup> s. diese Stud. 8, 79.

Eintheilung der soma-Opfer nach der Zahl der sutyâ-Tage in ekâha etc. 355

und çastra, je unter Zugrundelegung verschiedener Verse des R̥ik, resp. Sâman, und verschiedener stoma-Formen, so wie unter Beobachtung von allerlei höchst minutiösen Specialitäten, konstituiert hauptsächlich die Kunst beider Priestergruppen. Bei den haviryajna ist hiervon nirgendwo die Rede, und kommt dieselbe eben nur bei den soma-Opfern, als den feierlichsten des ganzen Rituals, zur Geltung, resp. auch bei ihnen fast nur an dem eigentlichen soma-Pressungs-Tage (sutyâ), nicht an den dazu vorbereitenden mindestens vier Tagen.

Abgesehen nun von diesen Differenzen in der Grundform des sutyâ-Tages besteht im Uebrigen der Unterschied der soma-Opfer speciell in der abweichenden Zahl dieser sutyâ-Tage selbst, und scheiden sie sich danach in drei große Gruppen, je nachdem nämlich deren nur einer (ekâha), oder mehrere bis zu zwölf (abîna), oder noch mehr als zwölf (sattram, nur für die brâhmaṇa bestimmt) zur Herstellung des Opfers nöthig sind. Jede dieser drei Gruppen enthält ihrerseits wieder mannigfache Unterarten, und die Zahl der einzelnen ekâha etc., welche die Ritualtexte kennen, ist in der That eine überaus große: im Çâṅkhâyana çr. s. (adhy. 14) sind allein über 100 ekâha aufgezählt. Ihre Darstellung gehört vornehmlich den speciell dem soma-Opfer zugewandten Texten des R̥ig- und des Sâma-Veda an, während die des Yajus nur einige, die wichtigsten, behandeln. Die Darstellung, welche Kâtyâyana im çr. s. (adhy. 22 — 24) davon giebt, beruft sich resp. ausdrücklich auf das Chândogyaṃ als ihre Quelle (22, 5, 1. 6, 25). — Unserem Zwecke hier, nur die allgemeinsten Grundzüge des Opferrituals anzugeben, gemäß, beschränken wir uns hier natürlich auch nur auf das Wichtigste, und lassen



dabei überdem alles das, was sich speciell auf die Herstellung der *çastra* resp. *stotra* bezieht, ganz bei Seite, uns dies in ein fast unübersehbares Detail führen würde.

So beginnen wir denn mit der einfachsten Form des soma-Opfers<sup>1)</sup>, dem *agnishtoma*, der gewöhnlichen Grundform der *ekâha*, mit der resp. das Darbringen von soma-Opfern auch stets zu beginnen hat<sup>2)</sup>. — Dieselbe findet jährlich einmal (s. Çat. 10, 1, 5, 4 und zwar) im Frühling statt (nach Manu 4, 36 resp. am Ende des Jahres, u. dasselbe). Wessen Vater und Großvater nicht mit *soma* geopfert haben, der muß vor Allem sich durch Darbringen einer Hostie an *indrâgni* lustriren. Nachdem dann noch die nöthigen 16 Priester (s. oben p. 143—8) gewählt worden, schreiten diese zur Wahl<sup>3)</sup> eines passenden Opferplatzes (*devayajanam*), auf dessen hinterem Ende sie ein 10 oder 12 Ellen breiten viereckigen Schuppen (*vimitam*) oder eine *çalâ*, resp. nördlich und westlich davon zwei verdeckelte Schuppen (*parivrite*) errichten. — Erhöht

dikshâ ab, während der weissen Hälfte des Monats, findet die soma-Pressung statt: und zwar dauert die dikshâ dann einen resp. drei Tage, während welcher Zeit dem dikshita „dâna-homa-pâkâh“, also alle sonstigen rituellen Obliegenheiten, auch das agnihotram und darçapûrna-mâsau, verboten sind (Âpastamba im schol. Kâty. 7, 1, 28). Nach Anderen<sup>1)</sup> dauert die dikshâ zwölf Tage, oder noch länger, ganz nach Belieben, nach Âpastamba mindestens zehn Tage, oder einen Monat, ja ein Jahr lang: bis der Opfernde mager ist, sagen Einige (s. diese Stud. 9, 245—6), bis ihm das Schwarze in den Augen vergeht, bis seine Knochen nur noch in der Haut hängen (Kâty. 7, 1, 30 schol.). Für die dikshâ, für den soma-Kauf, für die soma-Pressung und für das Aufstehen vom Opfer, zum Mindesten für Beginn und Schluß, sind astrologisch günstige Tage (pun-yâha) zu wählen (s. Naksh. 2, 301. 302). — Nachdem der Opfernde zu Hause beide Feuer in die beiden Reibhölzer arani aufgenommen hat (s. diese Stud. 9, 311) begiebt er sich zum Opferplatz und tritt in die çâlâ ein, deren einen Pfosten er mit der Hand, in welcher er die beiden arani hält, umfaßt. Der herbeigeschaffte soma<sup>2)</sup> wird hierauf in der çâlâ niedergelegt, und durch Reiben der beiden arani der gârhapatya und aus diesem der âhavanîya hergestellt. Bis zum soma-Kauf muß dem herbeigeholten soma Speise

<sup>1)</sup> s. Goldstücker Jaim. pag. 280.

<sup>2)</sup> Wenn der Opfernde ein vaiçya oder rājanya ist, der also nicht wie die Priester von dem soma genießen darf, werden (vgl. Kâty. 10, 9, 30—32. Ait. Br. 7, 30 ff.) Feigenzweige mit daran hangenden Früchten (nyagrodha-stibhin, resp. °bhini, = vaṣaphalastabakān) mit zum soma gebunden, und bis zum abhishava in gleicher Weise wie dieser behandelt, dann aber zerstampft, mit saurer Milch gemischt, und der Becher des Opfernden daraus gefüllt (: solch ein Becher heisst dann phalacamasa); der carnasâdhvaryu des Opfernden bringt daraus auch die nöthigen Libationen, indem er sich dazu eines Grashalmes bedient.

vorgesetzt werden. Am Nachmittag ist der Opfernde mit seiner Gattinn was ihm beliebt, und nachdem er das nöthige Opfermaterial überwiesen hat, findet in dem nördlichen verdeckten Zeltschuppen, der mit vollen Wasserkübeln versehen ist, die apsu-dikshâ<sup>1)</sup>, d. i. die Weihung im Wasser, statt, nachdem ihm vorher noch Haupthaar und Bart durch einen Barbier (nâpita) geschoren worden. Nach dem Bade (s. Kâty. 7, 2, 15 und die Citate im schol.) zieht er ein frisches Linnenkleid an (kshanmam). In dem westlichen Zeltschuppen (parivṛita) findet gleichzeitig dieselbe Lustration der Gattinn des Opfernden durch den pratiprasthâtar statt. Es folgt die dīkshanīyeshṭi, nämlich ein an agnâvishṇû gerichteter Fladen in 11 Schalen, beliebig dazu noch ein Körnermufs für die âditya. Darauf salbt sich der Opfernde, vor der çâlâ auf Grashalmen stehend, mit frischer Butter von Kopf zu Fuß, die Augen noch besonders mit traikakuda<sup>2)</sup>-Salbe. Der adhvaryu reinigt ihn darauf mit kuça-Halmen<sup>3)</sup>, läßt ihn die Finger — Daumen und Zeigefinger bleiben aber ausgestreckt — krümmen und damit zwei Fäuste machen<sup>4)</sup>, und sich schweigend (in die çâlâ) hinsetzen. Ebenso weibt der pratiprasthâtar die Gattinn des Opfernden. Es folgen fünf „audgrabhana“ genannte âjya-Libationen. — Rechts vom âhavanīya werden sodann zwei kṛishṇa-Felle, die an

<sup>1)</sup> Ich betrachte √ diksh Åtm. sich weihen als Desiderativ einer √ daṣ (vgl. ips aus ap, iksh aus aṣ), die sich theils in vedisch daṣasyati, daṣaspati, theils im lat. decus vorfindet, und meine dafs auch √ daksh देक्षः dexter auf dieselbe Wurzel zurückgehen.

<sup>2)</sup> die vom Berge Trikakud stammt, vom schol. durch Sauvīrâjâna erklärt.

<sup>3)</sup> in verschiedener Zahl Kâty. 7, 8, 1—5.

<sup>4)</sup> Es dauert dies bis zum Beginn des agnīshomīya paçu am Vorabend der sutyâ (s. p. 367—8). „Einkneifen der Daumen hilft“, auch nach unserem Volksglauben, „gegen das Behexen“: vgl. auch unser „Jemandem den Daumen halten“.

der Fleischseite zusammengeñäht und mit Henkeln versehen sind, niedergelegt. Sein rechtes Knie krümmend (s. diese Stud. 9, 334) setzt sich der Opfernde dahinter, so daß er damit darauf ruht. So sitzend gürtet er sich mit einer dreifach aus mit muñja-Halmen vermischtem Hanf geflochtenen Schärpe (Schnur, mekhalâ), macht mit seinem Kleide einen Schoofs (nîvi), verhüllt sich das Haupt, bindet ein kṛishṇa-Horn mit drei oder fünf Zotten an den Zipfel seines Kleides, um, wenn nöthig, sich damit zu jucken, und nimmt einen audumbara-Stab, welchen ihm der adhvaryu darreicht, in Empfang, ihn über seine rechte Schulter legend<sup>1)</sup>. In gleicher Weise wird die Gattinn vom pratiprasthâtar versorgt, nur daß sie statt der mekhalâ auch ein yoktram, Seil?, umbinden, so wie auf das Haupt ein Netz nehmen darf, und zum sich-Jucken ihr ein breites Schabholz (ṣaṅku) gegeben wird. Nun folgt die Verkündigung, daß der Opfernde geweiht ist, der dikshitavâda (s. oben pag. 83). Bis zum Sonnenuntergang muß das Ehepaar schweigend verharren. Es folgt das Melken der beiden Kühe (vratadughe), von deren Milch Beide während der Feier ausschließlich sich nähren sollen (tatkshiravratau Kâty. 7, 4, 20); das erste Mal unter Zusatz von Reis, Gerste u. dgl.<sup>2)</sup>, früh Morgens (apararâtre) von der Abendmilch, Nachmittags von der Morgenmilch. Es schliessen sich hieran zahlreiche Anstands- und sonstige Verhaltens-Regeln für die Dauer der dikshita-schaft (Kâty. 7, 4, 29 — 5, 12.). Nunmehr erst, am Schluß der dikshâ, folgt das eigentliche Einlei-

<sup>1)</sup> Nachdem der soma-Kauf beendet, giebt er ihn dem maitrâvaruṇa, der sich darauf beim praishadânam stützt s. Goldstücker Jaiminiyanyâyamâlâ p. 198. Anders Kâty. 6, 4, 4 (in 7 indefs: kṛite vâ). Çâṅkh. 5, 15, 10. 16, 8.— Warum so besondere Vorkehrung getroffen wird, damit der Opfernde, und seine Frau, sich kratzen kann, ist mir unklar: ob wegen des Einsalbens?

<sup>2)</sup> der rājanya genießt resp. yavâgû, der vaiçya âmikshâ, s. ob. p. 25.

tungsoffer prâyanîyam, ein Körnermufs nämlich s  
aditi unter Einfügung von vier âjya-Spenden an die pathy  
svasti<sup>1)</sup>, an agni, soma u. savitar. Der Topf, das meksham  
(Rührlöffel) u. die Opferstreu des prâyanîyam werden für d  
Schlußceremonie (udayanîyâ) bei Seite gelegt und aufbe  
wahrt. Der pratiprasthâtar streut nunmehr den soma u  
ein rothes Stierfell resp. auf den Platz, wo später die up  
rava (s. pag. 365) gegraben werden. Der soma-Verkäufer  
sei es ein Kautsa<sup>2)</sup> oder ein çûdra, zerpfückt den soma  
während ein brâhmaṇa dabeisitzt. Rechts von der östliche  
Thür der çâlâ steht die mit besonderen Merkmalen au  
gestattete Kuh, für welche der soma gekauft werden s  
(somakrayanî). Sie wird sieben Schritte<sup>3)</sup> nordwärts g  
führt. Um den Erdkloß, auf welchen der siebente Schrit  
(des rechten Vorderfusses) getroffen, setzen sich 3 Priest  
nebst dem Opfernden. Der adhvaryu legt ein Stück Gold d  
auf, und opfert âjya darüber<sup>4)</sup>: umcirkelt den Fußstapf  
dreimal mit dem sphya, hebt ihn auf und wirft ihn in d  
âjya-Krug. Er begießt die Stelle darauf mit Wasser  
reicht sodann den Krug erst dem Opfernden, und da  
an dessen Frau, die ihn für später (s. pag. 367) verwal  
und sich jetzt zunächst mit der Kuh beäugelt. Hier  
wäscht sich der adhvaryu die Hände, bindet sich an d  
namenlosen (kleinen) Finger ein Stück Gold und befe  
das Tuch, worein der soma gebunden (somopanahanas

<sup>1)</sup> eine Genie des guten Fortganges auf dem Pfade des Ritzals  
Pet. W. unter pathyâ): vgl. agni pathikrit, ponti als Pfad des En  
(yajnapatha) in pontifex.

<sup>2)</sup> Kutsasagotraḥ oder kutsitakarmâ Kâty. 7, 6, 8. 4. 6. 7, 4.. s. ka  
im schol. zu Ts. p. 358. Vgl. Kâty. 14, 1, 14. pâpo hi somavikrayi  
Br. 1, 12.

<sup>3)</sup> s. hierüber diese Stud. 5, 321.

<sup>4)</sup> ähnliches Ceremoniell wird Çatap. 2. 1, 4, 24 Kâty. 8, 9, 16  
dem agnyâdhânam mit dem Fußstapfen eines Rosses beobachtet.

die Decke, womit er auf dem Wagen zugedeckt (soma-paryāṇahanam), und die Binde womit er geschnürt werden soll (ushnīṣham) herbeizubringen. Damit gehen sie auf den soma zu. Der Opfernde berührt denselben. Das Tuch wird dann ausgebreitet, und nun zunächst zehn Griffe soma (-Stengel), sodann noch mehr darauf geworfen. Der adhvaryu faßt dann die Enden des Tuches zusammen und bindet sie mit dem ushnīṣha zu, wobei er in der Mitte ein Luftloch läßt. Er reicht dann das Bündel dem soma-Verkäufer und feilscht mit ihm fünfmal darum, indem er ihm erst  $\frac{1}{16}$ , dann  $\frac{1}{8}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{2}$  der Kuh, schließlich die ganze Kuh anbietet. Da schlägt der Verkäufer zu<sup>1)</sup>, bittet sich aber wie es scheint noch andere Zuthat aus (vayānsi pra-brūhi) und der adhvaryu bietet ihm noch Gold, ein Kleid, eine Ziege, eine Milchkuh, ein Rinderpaar, drei Kühe. Der adhvaryu schreitet darauf mit dem soma zum Opfern-den hin und legt ihn auf dessen rechten (bloßen) Schenkel, das Kleid von demselben wegziehend. Der murmelt zunächst, den soma-Verkäufer anblickend, einen an die gandharva, dessen Tutelargottheiten, gerichteten Spruch, welcher denselben die für den soma gezahlten Gegenstände (gavādīn) vorführt (Vs. 4, 27), und enthüllt hierauf mit der Gattinn das Haupt. Der adhvaryu aber entreißt dem soma-Verkäufer mit Gewalt das erhaltene Gold und haut ihn überdem mit einem bunten Rohrstock<sup>2)</sup> (? varatrākāṇ-

<sup>1)</sup> Der Hergang des Folgenden (Çat. 3, 8, 8, 4. 10 Kâty. 7, 8, 14 ff.) ist mir nicht ganz klar: vgl. Ts. 1, 2, 7, 1 (u. schol.). 6, 1, 10, 1—5 Kâṭh. 2, 6. 24, 2; tam vai caturbhiḥ kriṣāti gavā candreṣa vastreṣa chāgayā Çāṅkh. Br. 7, 10.

<sup>2)</sup> eine wenig ehrliche Procedur! ein Wunder nur, daß sich dann noch immer ein soma-Verkäufer fand. Nach Āpastamba (im schol. zu Kâty. 7, 8, 27) war der Hergang so: „Die somakrayāṇi-Kuh nach rechts hin umdrehend, sie mit einer anderen Kuh auslösend, treibt er sie in den Stall des Opfernden. Wenn der soma-Verkäufer Einspruch erhebt, sollen sie ihm mit

dena). Der Opfernde erhebt sich, trägt das soma-Bündel auf dem Kopfe zu dem bereitstehenden Wagen, auf den er ein kṛishṇa-Fell breitet. Auf dieses legt er den soma nieder, umhüllt ihn mit der Decke, spannt zwei Ochsen an, nimmt den Hemmschuh auf, und während der hotar das Herumfahren des soma mit einer Recitation begleitet, gehen Alle erst nach Osten, dann nach rechts sich drehend, zur çâlâ hin. Dazu recitirt der subrahmaṇya die subrahmaṇyâ-Litanei (Kâty. 7, 9, 20), in welcher er ankündigt, an dem wie vielen Tage die sutyâ stattfinden soll, und an indra, resp. an alle Götter und brâhmaṇa die Aufforderung richtet dazu herbeizukommen. In der Nähe der çâlâ angekommen wird der Wagen angehalten und mit Stemmhölzern festgestellt. Vier Priester bringen einen geflochtenen Sessel (âsandîm) von audumbara-Holz herbei, der mit einem kṛishṇa-Fell bedeckt und auf welchen der soma niedergelegt, resp. in die çâlâ getragen wird, rechts vom âhavanîya hin. Nun folgt die gastliche Bewirthung desselben, das âtithyam, ein neunschaaliger Fladen nämlich an vishṇu. Darauf das tânûnaptram, eine von dem Opfernden und den Priestern an tanûnaptar, den Wind, als Zeugen gerichtete Schwurhandlung, unter gemeinsamer Berührung des je einzeln geschöpften Opferschmalzes, zur Verhütung gegenseitigen Treubruches (s. oben pag. 32. 50. 149. 152) beim weiteren Verlauf des Opfers. (Das so von Allen berührte âjyam wird zusammengerührt, zugedeckt

---

einem bunten Rohrstock die Abfindung zukommen lassen (?ava°avakshâyam nâçayeyuḥ, j' naç nancisci?). Sie hauen ihn mit Stöcken, sagen Einige. Einige erwähnen dies als stete (Norm)“. Das Mânavam ist etwas billiger und sagt: „er gebe dem soma-Verkäufer irgend etwas“: der eigentliche Preis wurde ihm aber auch nach dieser Ansicht wohl jedenfalls weggenommen? Er sollte wohl eben für seinen Frevel, etwas so Kostbares wie soma, zu verkaufen, bestraft werden? (s. schol. zu Ts. pag. 856 — 60 und Haug Ait. Br. pag. 59).

und aufgehoben, und Nachmittags dem Opfernden, in seine vrata-Milchportion gemischt, zum Essen gegeben). Der Opfernde legt sodann Holz in den âhavanîya, lustrirt sich durch Berührung des für ihn und seine Gattin hiezu bestimmten Wassers (der madantyas, s. diese Stud. 9, 215) und schließt die beiden Fäuste noch enger, zieht die Schärpe noch fester (ebenso die Gattin): denn es gilt dies als eine zweite Weihe (avântaradikshâ). Das soma-Bündel wird sodann gelöst, und der soma selbst durch Anfassen von Seiten des Opfernden und von fünf Priestern, die sich vorher durch Berührung des madantî-Wassers und Anbinden von Gold an den namenlosen Finger dazu geweiht, gekräftigt (âpyâyanam, s. diese Stud. 9, 329, hier aber bloß âlambhamâtram schol. Kâty. 8, 2, 6). Zur Opferstelle zurückgekehrt, legen sie ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den prastara-Büschel nieder (s. diese Stud. 9, 221). Dieser wird sodann erhoben, und nebst den paridhi und dem madantî-Wasser dem agnîdh zur Aufbewahrung übergeben. Der adhvaryu fordert zur (nochmaligen) Recitation der subrahmanyâ-Litanei auf (Kâty. 8, 3, 14), und nun folgen die pravargya- und die upasad-Ceremonie, resp. in gewissen, speciell bestimmten Fällen bloß die letztere. Ueber den pravargya, der in Vs. (39), im Çat. Br. (14, 1—3) wie bei Kâty. (26) separat vom soma-Opfer behandelt wird, s. Haug zum Ait. Br. p. 41—43<sup>1)</sup>, sowie diese Stud. 9, 218—20. Die upasad-Ceremonie findet mindestens drei Tage<sup>2)</sup> hindurch zweimal täglich statt:

<sup>1)</sup> it is a preparatory rite, sagt Haug, and is intended for providing the sacrificer with a heavenly body, with which alone he is permitted to enter the residence of the gods.

<sup>2)</sup> oder deren sechs, zwölf etc., bis zur Dauer von drei Jahren bei dem mahâtâpaçcitam sattram.



am ersten Tage wird, und zwar zuerst am Vormittag, dann am Nachmittag, die *ayaḥçayâ*, am zweiten ebenso die *rajaḥçayâ*, am dritten resp. die *hariçayâ* gefeiert, die betreffende *âjya*-Spende mit Sprüchen, in denen die Wörter sich finden, dargebracht. Und zwar ist damit noch eine besondere Kasteiung für den Opfernden verbunden: er darf nämlich am ersten Tage<sup>1)</sup> nur so viel Milch trinken als aus drei Zitzen seiner *vratadughâ* gemolken wird, am zweiten nur die aus deren zwei, am dritten nur die aus deren einer gewonnene Milch (Kâty. 8, 3, 1 ff., schol. Çat. 14, 9, 3, 1).

An dem upasad-Tage, welcher dem *aupavasathyam* d. i. dem Vorabend des *sutyâ*-Tages vorhergeht, — bei dem gewöhnlichen *agnisṭoma* somit am zweiten upasad-Tage — findet nach Absolvirung der vormittägigen upasad das Abmessen der vedi statt, die sich, von einem drei prakrama<sup>2)</sup> vor dem östlichen Pfosten der *çâlâ* eingeschlagene Pflock, Namens *antahpâtya* (Kâty. 8, 3, 7), beginnend, 3 prakrama lang hinzieht, während die Breite ihrer Schenkel in der nächsten Nähe der *çâlâ* in summa 30 oder 33 prakrama, die ihrer Schultern am Schlusse resp. 24 prakrama beträgt: 1; pada hinter der linken Schulter wird die *çtvâlâ*-Grube gegraben etc.

Am Vortage der *sutyâ* (*upavasatha*, oder *aupavasathyam ahas*) werden am Vormittag beide upasad des Tages

<sup>2)</sup> Wenn die Zahl der upasad wächst, sind die *ayaḥçayâ*-Tage ebenso wie die Zitzen gleichmäfsig zu vertheilen: bei sechs upasad sind die beiden ersten Tage *ayaḥçayâ* und die Milch aus drei Zitzen zu nehmen, bei zwölf upasad die ersten vier Tage etc.

<sup>1)</sup> *çtvâlâ* pada grofs, resp. bei einem soma-Opfer, welches mit *çtvâlâ* *cayanam* ist, drei pada grofs, schol. Kâty. 8, 3, 11 (wo auch *çtvâlâ* *cayanam* ist).

<sup>2)</sup> *çtvâlâ* reichen 27 prakrama hinauf; den Schultern kommt 3 prakrama zu, schol. *ibid.*

zusammen genommen dargebracht, und nach deren Absolvierung, resp. im Fall das Opfer mit der pravargya-Feier verbunden ist, das dazu gehörige mahāvīra-Gefäß hinausgethan. Daran schließt sich das agnipraṇayanam (wie oben pag. 339, nur daß es sich hier bloß um ein Feuer handelt). Hierauf werden die beiden havirdhāna genannten Wagen, auf die der soma gelegt werden soll (s. p. 367), mitten in die vedi gestellt, 2 Ellen von einander, der eine rechts für den adhvaryu, der andere links für den pratiprasthâtar, eine Decke darüber gebreitet und verschiedene Matten darüber gehängt. Der adhvaryu opfert eine vierfach geschöpfte âjya-Spende in das çâlâdvârya-Feuer, das fortan die Stelle des gârhapatya vertritt. Danach werden beide Wagen, nach vorhergehender Salbung ihrer Achsen, ostwärts bis drei prakrama hinter die uttaravedi geschoben und festgestellt, wo dann, durch Einrammung von Pfosten, mittelst ihrer Matten ein sie deckender, 10 Ellen breiter<sup>1)</sup> zeltartiger Schuppen (der havirdhānamandapa) hergestellt wird (Mahîdh. zu Vs. 5, 21). Man darf in demselben weder Nahrung zu sich nehmen, noch die Opfer-Portionen, resp. soma-Becher verzehren. Auch ist es verboten hineinzugucken, außer durch die Thür<sup>2)</sup>. Unterhalb des Vordertheils des rechten Wagens werden sodann die vier uparava genannten, armtiefen, am Boden mit einander durch Kanal-artige Höhlungen verbundenen Gruben, welche den beiden darauf zu legenden Pressbrettern (adhishavanaphalake) als Resonanzboden dienen sollen, gegraben und glattgestrichen. Der adhvaryu und der Opfernde reichen sich durch die Verbindungs-Kanäle derselben

<sup>1)</sup> schol. Kâty. 8, 6, 18.

<sup>2)</sup> Sobald nämlich zu dem hineingebrachten soma auch Wasser hineingetragen ist, findet zwischen beiden ein mystisches mithunam statt, schol. Kâty. 8, 4, 28 (26 edit.)

die Hände. Nachdem diese uparava besprengt, begossen und mit Grashalmen bestreut sind, werden die beiden Preisbretter darüber gelegt und mit Erde festgerammt. Darüber kommt dann ein rothes, ringsum glatt beschnittenes Kuhleder (adhishavanacarman), und auf dieses wieder die fünf Preissteine. Davor ein viereckiger Aufwurf (khara) mit Sand bestreut, um die Gefäße darauf zu setzen (s. diese Stut. 9, 219). Sechs Schritt (prakrama) nach Osten, einen sieben nach Süden vom antahpâtya aus wird ein udumbara-Ast (audumbarî), von der GröÙe des Opfernden (über der Erde), ingerammt, so daß er gerade in der Mitte des sadas (als dessen Mittelpfosten) zu stehen kommt (Kâty. 8, 5, 31. 6, 8). Das sadas ist ein zeltartiger Schuppen<sup>1)</sup>, dessen Höhe an den Enden nur bis zum Nabel reicht, während die Höhe der Mitte eben durch die audumbarî gemessen wird, und zwar von 18. 21 oder 24 Ellen Länge und 9. 10½ oder 12 Ellen Breite. Links von der westlichen Hälfte des havirdhâna(-mandapa) ist in gleicher Linie damit, also ebenfalls 5 Ellen lang, das âgnîdhram, Zelthäuschen des agnîdh<sup>2)</sup>, herzustellen, so daß die eine Hälfte (oder mehr) innerhalb, die andere außerhalb der vedi liegt mit einer Thüröffnung im Südosten (Kâty. 8, 6, 13). In dessen Mitte ist der mit Sand bestreute Altar-Aufwurf (âgnîdhriya dhishnya) des agnîdh aufzuwerten. Darauf der Reihe nach auch die übrigen 7 dhishnya (s. Mahîdh zu Vs. 5, 31), sechs derselben im sadas, nämlich für den hotar, maitrâvaruṇa, brâhmaṇâchâsin, potar, neshtar, achîvâka, und rechts vom âgnîdhram gerade am Ende der vedi der

<sup>1)</sup> auch hier darf man nicht hineingucken, außer durch die Thür (Kâty. 8, 4, 28 (26 edit.))

<sup>2)</sup> es ist dies das dritte der sogenannten yajñâgâra (havirdhâna und sadas die beiden ersten), s. schol. zu Çâṅkh. Br. 9, 5. çr. 5, 14, 1.

mârijâlîya. Im Anschluß hieran betrachtet der adhvaryu, östlich von der sadas-Thür stehend, den âhavanîya, den Platz für das bahishpavamânam u. andere dgl. wichtige Plätze, jeden durch einen Spruch besonders anredend und Weihend. Beim antahpâtya sich hinstellend, heischt er sodann die Herbeischaffung des zum Opfer nöthigen Sprengwassers, Brennholzes etc., und läßt in dessen Nähe all das nöthige Opfergeräth hinsetzen (Kâty. 8, 6, 27). — Am Nachmittag findet die Bestreuung der vedi statt. Während der Opfernde, den soma auf dem Schoofse haltend, hinter dem çâlâdvârya-Feuer sitzt, verstreut der adhvaryu daselbst die Erde des von der Gattinn bis jetzt aufbewahrten siebenten Fußstapfens der somakrayanî (s. pag. 360).

Der adhvaryu schöpft nunmehr die für das bevorstehende Thieropfer nöthigen âjya-Portionen in die betreffenden Opferkellen (sruc) und übergiebt sie denen, welche dieselben nach dem âhavanîya zu tragen haben. Die vrata-Genossen, resp. die nächsten Verwandten des Opfernden (Kâty. 8, 6, 34) treten zu demselben hin, und fassen ihn an, die Frauen seine Gattinn, und der adhvaryu umhüllt sie sämmtlich mit einem neuen Gewande. Nachdem sodann auf ein brennendes Holzscheit zwei âjya-Libationen geopfert, gehen Alle (Priester etc.) mit den soma-Geräthen, dem Brennholz etc. zum âhavanîya hin (es ist dies das agnîshomapranayanam). Auch der für agni und soma bestimmte Bock wird hinterdrein geführt. Nördlich vom sadas wird das Feuer auf den âgnîdhriya-Altar im âgnîdhram niedergelegt; ebenso die Presssteine u. soma-Geräthe. Der soma selbst wird auf ein auf den rechten Wagen gebreitetes kṛishṇa-Fell gelegt. Beim Austritt aus dem havirdhâna-Zelt läßt der Opfernde seine Finger frei, die

er bisher (s. oben p. 358) immer gekrümmt und zur Faustballt halten mußte: die madantî-Wasser, die bisher ihm und seiner Gattinn zu Lustrationen dienten, werden in den çâlâ gegossen: und er ist nunmehr auch der vratya-Nahrung ledig, und kann die havis-Rester geniessen<sup>1)</sup>. — Zu dem agnîshomîya-Bock, dessen Opfer nun vor sich geht, gehört auch ein Opferfladen an dieselben Gottheiten. Nach dem Schluß des Opfers, noch vor Sonnen-Untergang ist das fließendem Wasser das für den soma am folgenden Tage nöthige Wasser, welches den Namen vasativaryas führt, zu schöpfen und in die çâlâ zu bringen: im Fall die Sonne schon unter ist, gelten hiefür besondere Bestimmungen (Kâty. 8, 9, 8—10). Gleichzeitig findet (abermals) die subrahmanyâ-Litanei statt, und zwar diesmal unter Hinzufügung der Namen von Vater, Sohn etc. (die paitâputriya s. oben p. 82 n.). „Schreitet je hinaus!“ (vyutkrāmata, nach dieser dreimaligen Aufforderung des adhvaryu setzt sich die Gattinn des Opfernden hinter den çâlâdvârya, der Opfernde selbst hinter die uttaravedi, den soma auf der Schulter haltend. Der adhvaryu trägt sodann das vasativarî-Wasser zunächst hinter dem çâlâdvârya herum (pariharati), sodann zur çâlâ hinaus rechts vom mārjalya bis auf den Schenkel der uttaravedi, von da wieder zurück hinter den çâlâdvârya, vor die Gattinn des Opfernden bis zu der die den Kübel (kalaça) anfaßt: schließlich setzt er den soma selbst in die Mitte des âgnîdhram; ebenso den soma auf die dahinein gestellte âsandî. Der Opfernde bewacht ab dort die Nacht hindurch. Unter wiederholter Recitation der subrahmanyâ-Litanei (und zwar der paitâputriya) wird

<sup>1)</sup> nach Anderen schließen die dikshitaniyamās erst mit dem Schluß des (paitâputriya) s. Goldstucker Jaiminiyany. p. 282.

die Milch gemolken für die parivâpa- (d. i. dadhi-) Spenden, welche bei den drei savana des folgenden Tages der sarasvatî bestimmt sind.

Es folgt nunmehr der Preß-Tag, die sutyâ resp. zunächst das Frühopfer, prâtaḥsavanam. Gegen Ende der Nacht wecken die Diener des Opfernden die Priester. Nach den nöthigen Lustrationen und Vorbereitungen veranlaßt der adhvaryu die Recitation des prâtaranuvâka durch den hotar<sup>1)</sup> und der subrahmanyâ-Litanei (durch den subrahmanya). Während dessen bereitet der agnidh die für das prâtaḥsavanam bestimmten Opfergaben vor, nämlich einen Fladen in 11 Schalen für indra, geröstete Gerste (dhânâs) für dessen Falbenpaar (harî), Mehl in saurer Milch (karambha) für pûshan, saure Milch für sarasvatî, und eine Mischung von saurer Milch mit heißer süßer Milch (payasyâ) für mitra und varuṇa<sup>2)</sup>: und der unnetar setzt die soma-Geräthe auf; zunächst die Schalen (pâtra) der ersten 7 graha, des upânçu und des antaryâma, der drei dvidevatya, des çukra und des manthin auf die nordöstliche und südöstliche Seite des khara, sodann den âgrayana-Krug in die Mitte, rechts und links davon den ukthya- und den âditya-Krug nebst je seiner Schale, östlich davon die beiden řitugraha-Schalen, dahinter die Schöpfkelle (pariplavâ). Den droṇakalaça setzt er unter die Achse des rechten havirdhâna-Wagens; zum linken Wagen stellt er den dhruva-Krug, den pûtabhrit-Kübel, den âdhavanīya-Kübel, die 10 zum soma-Trank dienenden Becher camasa, die

<sup>1)</sup> vgl. Haug zu Ait. Br. pag. 108 ff.

<sup>2)</sup> Die letzten vier Gaben können auch an indra, als von den genannten Gottheiten begleitet, gerichtet sein. — Diese fünf havis, von welchen vier (mit Ausnahme nämlich der payasyâ) bei allen drei savana wiederkehren, führen den speciellen Namen der savanīyâḥ puroḍâçâḥ, obwohl nur eins von ihnen ein puroḍâça ist (s. schol. Kâty. 9, 9, 2).

370 soma; prâtaṣṣavanam, Wasserholen und Zurichten. Erster Prâtaṣṣavanam = ekadhana genannten 3—15 Wasserkrüge. Beim letzten Verse des prâtarānuvāka opfert der adhvaryu eine einmal geschöpfte ājya-Spende an agni etc., richtet sodann verschiedene Aufforderungen an die übrigen Priester und geht zum nächsten Wasser, aus welchem nun die ekadhana so wie durch die Gattinn, resp. die sämtlichen Frauen des Opfernden je, zwei pānejana-Krüge gefüllt werden. Das vom adhvaryu selbst mit dem camasa des maitravaruṇa geschöpfte Wasser berührt er, zurückgekehrt, über der cātvala-Grube mit den vasatīvarī, gießt diese darauf in den Becher des hotar, und übergiebt sie dem Opfernden: sie heißen fortan nigrābhyās. Den maitravaruṇa-Becher und den dritten Theil der vasatīvarī gießt er in den ādhavanīya: ebenso den dritten Theil des ekadhana-Wassers, den Rest von beiden Wasserarten stellt er auf den Platz, wo die ekadhana vorher standen. Nunmehr setzen sich der Opfernde, der adhvaryu und dessen drei Genossen um das adhishavana(-Leder). Der adhvaryu ergreift einen der fünf Presssteine, der fortan upāñcusavasa heißt, und läßt den Opfernden, der die nigrābhyās an seine Brust gelehnt hält, an dieselben einen Spruch richten: darauf legt er den Stein auf das Leder und wirft fünfmal soma<sup>1)</sup> darauf. Der pratiprasthâtar nimmt sechs Stengel (añcu) davon weg, und legt je zwei in die drei Fingerzwischenräume der linken Hand. Der adhvaryu aber gießt nunmehr nigrābhyā-Wasser auf den soma, und schlägt dann mit dem Stein darauf: so drei Gänge, unter stetem Zugusse von nigrābhyā-Wasser, und zwar schlägt er beim

<sup>1)</sup> Mit einem Spruche (Vs. 6, 32. Kāty. 9, 4, 8), der dem indra mit den vasu, rudra und āditya zu den 8 savana herbeiruft (s. p. 392). — Der soma riecht scharf, wenn er gepresst wird; man darf sich aber vor ihm weder die Nase zuhalten, noch anspucken Çat. 4, 1, 3, 6—9. Kāth. 27, 2.

ersten Gange (abhishtava) achtmal, beim zweiten elfmal, beim dritten zwölfmal darauf, indem er zugleich bei jedem Gange die kleinen Stengel (alpân ançûn Kâty. 9, 4, 20), schliesslich den Stein selbst in den hotricamasa, resp. in die nigrâbhyâs hineinthut. Von dem so ausgepressten Saft wird die erste Libation, der upâñçu graha (1) genommen. Der pratiprasthâtar hält nämlich während der drei Pressgänge das Gefäss dieses graha unter, indem er zugleich über dessen Mündung jedes Mal je zwei der vorher entnommenen sechs Stengel (oder auch jedesmal alle sechs) hält, so daß der Saft über sie hinweg durch seine Finger läuft: nach Vollendung des abhishtava wirft er sie wieder zu dem übrigen soma auf das Leder hin. Der adhvaryu wischt hierauf das Gefäss ab und geht damit aus dem havirdhâna-Zelt hinaus, um allen Inhalt, bis auf einen kleinen Rest, (im âhavanîya) zu opfern, wobei der Opfernde sich an ihn anfaßt, indem er zugleich theils sich selbst den Wunsch wählt, um dessen willen er das Opfer bringt, und theils dem adhvaryu eine Wahlgabe gewährt. Hierauf wischt der adhvaryu das Gefäss ab, reinigt auch seine Hand: und opfert die an Kleid, Brust und Armen hangenden Stengel in den âhavanîya. Einen Theil des graha-Restes gießt er in den âgrayana-Krug, wirft sodann eine groÙe soma-Ranke (ançu) in das upâñçugraha-Gefäss für das Abendopfer, wischt den gebrauchten upâñçusavana-Stein ab und legt ihn ebenfalls dazu. — Die weitere soma-Pressung (den mahâbhishtava) vollzieht der adhvaryu nicht mehr allein, sondern mit seinen drei Genossen, resp. mit den vier übrigen Steinen, und unter gleicher Vertheilung des soma-Materials. Und zwar geschieht dieselbe ebenfalls in drei Gängen, schließt resp. mit dem âpyâyanam



tüchtig geschü  
 than, worauf  
 noch zweimal  
 den droṇaka  
 ausgepressten s  
 sie das Klärsie  
 gießt sodann  
 hotricamasa in  
 bhyās, und der  
 Gusse (saṃtata  
 droṇakalaṇa gel  
 diesem Gusse <sup>2)</sup>  
 tagsopfer resp.  
 āgrayana, maru  
 nunmehr im dro  
 und sind aus ihm,  
 graha (bis auf die  
 nehmenden dhâ  
 sind resp. der sâ

---

<sup>1)</sup> somāmbhan  
 ...

alle versiegten graha aus dem âgrayana-Krüge zu schöpfen. Aus dem pûtabhṛit (s. pag. 374) dagegen sind sämtliche zum Verzehren durch die Priester bestimmten camasa (Becher) zu schöpfen, sowie der mahâvaiçvadeva graha beim Abendopfer. Sämtliche graha werden einzeln abgewischt und dann aufgesetzt<sup>1)</sup>. Bei jeder mit dem vashaṭ-Rufe und resp. dem anuvashaṭkāra einzuleitenden Libation eines graha oder camasa, wird dem im sadas sitzenden vashaṭ-Rufer seine Portion zum Verzehren hingbracht, jeder camasin nimmt sich resp. selbst seinen camasa; das Schöpfen derselben besorgt der unnetar. — Gleich nach Sonnenaufgang wird der antaryāma (2.) dem Gusse entnommen und geopfert, das Gefäß resp. danach neben den upânçusavana-Stein gesetzt. Es folgen der aindra-vâyava (3.), in zwei Absätzen, resp. Hälften zu entnehmen, — der maitrâvaruṇa (4.), unter Zwischenlegung von zwei kuça-Halmen mit Milch zu mischen, — der çukra (5.), — der manthin (6.), mit Mehl zu mischen, — und der âgrayana (7.), letzterer mit dem Krüge aus zwei Güssen zu entnehmen, aus dem des Opfernden und aus dem âdhavanîya<sup>2)</sup>. Den âgrayana-Krug umschließt er (der adhvaryu?), um die Verschüttung des darin befindlichen soma zu verhindern (Kâty. 9, 6, 16), mit einem daçâpavitra, ruft dreimal him und den Spruch<sup>3)</sup> Vs. 7, 21. Auch die nun nachfolgenden beiden graha, der ukthya (8.) und der dhruva (9.) sind aus dem Guß des Opfernden je mit ihrem Krüge zu entnehmen<sup>4)</sup>. Den Schluß macht der vaiçvânara (10.) graha,

<sup>1)</sup> je nach dem Schöpfen nämlich: zu dem sâdanam giebt es einige Ausnahmen, s. Kâty. 9, 5, 25—28.

<sup>2)</sup> Andere anders s. Kâty. 9, 6, 15 schol.

<sup>3)</sup> Die Recitation geschieht beim Frühopfer leise, beim Mittagsopfer halblaut (madhyamena), beim Abendopfer laut; s. diese Stud. 4, 107. 351.

<sup>4)</sup> Die drei letzt genannten dhârâgraha heißen daher auch sthâli-

falls nämlich dessen Ritual gekannt wird (s. oben pag. 155. 157). Der dronakalaṣa hat sich mittlerweile halb gefüllt und der Opfernde gießt nun noch den Rest der nigrâbhyâs hinein. Die Priester und der Opfernde gehen nunmehr aus dem havirdhâna-Zelt hinaus, der adhvaryu voran, die Andern je Einer den Andern hinten anfassend zuletzt der Opfernde. Es folgt eine âjya-Spende, der vipruḍḍhoma, als Sühne für die beim Pressen und Schöpfen daneben gefallen somas-Tropfen. Der adhvaryu ergreift zwei Halme von der vedi, und Alle gehen geneigten Hauptes nordwärts zu deren Mitte, wo nunmehr, nachdem der adhvaryu den einen Halm auf den câtvâla, den andern vor die drei daselbst sitzenden udgâtar geworfen hat, von diesen das bahiṣhpavamânastotram zu singen ist. Während nun diese<sup>1)</sup> noch den purastâjjapa murmeln, reicht der adhvaryu dem prastotar zwei Grashalme oder eine Faust voll kuṣa und leitet mit dem Spruche Vs. 7, 21 das stotram ein<sup>2)</sup>. Während der Dauer des Gesanges dieser Reinigungs-Strophen gießt der unnetar den Inhalt des âdhavaniya durch ein Sieb in den pûtabhrit, und zur Zeit des ersten prastâva murmelt der Opfernde die drei schönen Sprüche: „aus dem Nichtsein führe mich zum Sein, aus der Finsternis führe mich zum Licht, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit“ (Çat. 14, 4, 1, 30. Kâty. 9, 7, 4 schol.)

Am Schluß des stotra<sup>3)</sup> fordert der adhvaryu den

graha, und sind voll zu schöpfen. — Bis zum Opfer des dhruva beim Abendopfer darf der Opfernde weder Urin noch Koth lassen.

<sup>1)</sup> Der udgâtar, prastotar und pratihartar. Der vierte udgâtar, der subrahmanya, hat hiermit nichts zu thun.

<sup>2)</sup> So das pavamânopâkaraṇam bei allen drei pavamâna. Das erste stotram jedes savanam heißt pavamânânam Kâty. 9, 7, 1 schol., die übrigen stotra heißen dhurya Kâty. 9, 14, 5 schol.

<sup>3)</sup> Nach Çânkh. Br. 14, 4 folgt auf das pavamânânam das âjyam çastram, darauf das âjyam (stotram), danach das prâḍagam çastram (pavamâne stotra).

die dhishnya-Feuer, die savanīya paçu, âçvinagraha, grahâvekshapam. 375

agnīdh auf, glühende Kohlen aus dem âgnīdhriya-Feuer auf den übrigen 7 dhishnya zu vertheilen, längs der vedi Opfergras zu streuen und die an indra etc. gerichteten havis zum Gebrauche zuzurichten, den pratiprasthâtar aber mit dem resp. den Opferthieren vorzugehen. Entweder nämlich wird nur eine Hostie (an agni) als savanīya paçu verwendet, oder es sind deren elf (an 11 Gottheiten), die dann entweder an elf Opferpfosten oder zusammen an einen dgl. gebunden werden (s. ob. p. 348). Die Zurichtungen hierzu, insbesondere die nöthige Vergrößerung der vedi, im Fall daß 11 yûpa gebraucht werden, sind schon bei Gelegenheit des agnīshomīyapaçu am upavasatha-Tage zu treffen, werden resp. auch daselbst bereits erörtert (Kâty. 8, 8, 6—9, 5). Das Verzeihen der idâ etc. des resp. der Thiere findet erst beim Abendopfer (s. p. 388) statt, bis wohin die einzelnen Theile derselben gekocht werden (Çat. 4, 2, 5, 13. Kâty. 10, 5, 7). Nunmehr schöpft der adhvaryu den letzten graha, den âçvina (11.), und läßt darauf sämtliche zehn<sup>1)</sup> graha durch den Opfernden unter Recitirung der avakâça genannten Sprüche beschauen (s. oben pag. 127), und zwar der Reihe ihres Schöpfens nach, ausgenommen daß er an zweiter Stelle den upânçusavana-Stein, den âçvina sodann an 6ter (nicht an 10ter) Stelle (K. 9, 7, 11), çukra und manthin

âjyam çânsaty âjye stute pratigam). Unmittelbar darauf aber folgt die Angabe, daß nicht das âjyam, sondern das pratigam das uktham des bahishpavamâna sei (tad etad bahishpavamânoktham eva yat pratigam): ebenso Ait. Br. 3, 1. Es bezieht sich dies wohl nur darauf, daß das pratigam nicht wie das âjyam ein eigenes stotram für sich hat, daher wird ihm das bahishpavamânam zugetheilt, obschon es davon durch das âjyam çastram und das âjyam stotram getrennt ist. Vgl. oben pag. 353.

<sup>1)</sup> resp. mit dem vaiçvânara elf. Das Ait. Br. 3, 1 weiß von letzterem nichts, bezeichnet den âçvina ausdrücklich als zehnten graha (ebenso Kâth. 27, 5. s. auch Goldstücker Jaim. pag. 246): es läßt übrigens auch den dhruva bei Seite und hat statt seiner einen vâyavya, s. Hang pag. 159. 160. Die einzelnen Theile des pratigaçastra entsprechen diesen zehn graha. Ebenso Çâkh. Br. 14, 4.

376 soma; prâṭhasavanam, sav. paçu, sarpaṇam, sav. puroḍâça, Derendlich gleichzeitig beschaut. Auch den pûtabbṛit und den âdhavanîya (die beiden ambbṛiṇa) beschaut er zugleich. schliesslich den dṛonakalaça. Für den dhruva graha (der erst beim Abendopfer, s. Kâty. 10, 7, 7, zur Verwendung kommt) wird ein kshatriya als Wächter bestellt. Für das Thieropfer folgt nun zunächst eine besondere Priesterwahl (K. 9, 8, 8), und zwar mit sehr alterthümlichen Sprüchen, resp. unter Beschränkung auf die offenbar ältesten Namen, dieselben denen wir auch schon im Rik begegnen (s. oben pag. 141–2), nämlich hotar, agnîdh, adhvaryu (im Spruche indessen zwei derselben), praçâstar (im Spruche ebenfalls zwei), brahman (resp. erklärt als brâhmaṇâchaṇsin), potar und neshtar<sup>1</sup>). Nach Absolvirung des resp. der savanîya paçu folgt eine speciell sarpaṇam genannte Ceremonie (Kâty. 9, 8, 18–25); sämtliche Priester treten an die acht dhishnya-Altäre (oben pag. 366), auf denen je das Feuer brennt, mit ehrerbietigen Sprüchen heran (dhishnyopasthânam), und berühren danach auch noch das sadas und dieselben beide Thürpfosten, dieselben ebenfalls ansprechend. Der adhvaryu richtet sodann eine Bitte um Schutz an die Sonne, und der Opfernde zwei dergl. an die Priester und an die dhishnya-Feuer. — Nach dem sarpaṇam werden die fünf an indra etc. gerichteten havis, die sogenannten savanîya puroḍâça, geopfert, wobei dieselben sämtlich in einer grossen pâtrî aufgesetzt und gespendet werden. Daran schliesst sich die Darbringung der drei dvidevatya graha (s. 4. 11.) durch den adhvaryu, deren jedem der prati-prasthâtar noch eine mit dem Gefäss (pâtra) des zur Schluß des Mittags-savana gehörigen âditya graha ge-

<sup>1</sup>) Diese Priester treten denn auch im weiteren Verlauf besser hervor, der achâvâka resp. erst sekundär ihnen hinzu. Auch die dâkya (s. pag. 366) gehören speciell ihnen an.

schöpfte Libation, ohne indess eine Gottheit zu nennen, folgen läßt, indem er je den Rest in die âdityasthâlf hineingießt (s. pag. 386), und zum Schluß dieselbe mit dem âdityapâtra zudeckt. Hierauf werden von den zehn Bechern, camasa, der Priester neun (Kâty. 9, 9, 23), mit Ausnahme nämlich des Bechers des achâvâka, durch den unnetar aus dem pûtabhrit mit soma gefüllt, hinter der uttaravedi niedergesetzt und mit dem im dronakalaça befindlichen çukra begossen, und zwar zuerst der Becher des hotar, dann der des brahman, udgâtar, des Opfernden, des praçâstar (= maitrâvaruṇa), des brâhmaṇâchânsin, des potar, des neshtar, des âgnîdhra. Es folgt unter besonderen Specialitäten (K. 9, 10, 1) die Darbringung des çukra (5.) durch den adhvaryu, danach die des manthin (6.) durch den pratiprasthâtar, resp. die Libation des in den Bechern der ebengenannten neun camasin befindlichen soma durch die camasâdhvaryu<sup>1)</sup>. Der pratiprasthâtar gießt den Rest des manthin (6.) in das Gefäß des çukra (5.), dieses resp. der adhvaryu in den Becher des hotar. Die camasâdhvaryu der letzten fünf Becher füllen dieselben aufs Neue aus dem dronakalaça; der adhvaryu nimmt dieselben in die Hand und fordert deren Eigenthümer, den praçâstar etc. auf, für diese Becher die Gottheiten herbeizurufen, opfert sie diesen resp. bei dem vashaṭ-Rufe, und bei dem anuvashaṭ-kâra je dem agni. Mit dem âgnîdh-Becher in der Hand geht er darauf in das sadas zurück, setzt sich zum hotar, und verzehrt nunmehr mit ihm die (Rester der) 3 dvidevatya, die dieser ihm darreicht, mit einem an die devî vâc und

---

<sup>1)</sup> schol. zu Kâty. 9, 11, 2 camaseshv adhvaryur iva kurvantîti camasâdhvaryavaḥ | tataç câ 'vyâpṛite adhvaryur eva camasân juhuyât, vyâpṛite tu camasâdhvaryavaḥ.

der aladrâgnagraha.

6

er verzehrt hat. E.  
allein damit an die  
er Weise wie bisher  
in Becher unmittelbar  
o). Hierauf verzehren  
gnidhram (K. 9, 12, 16),  
inf havis selbst, und  
end, irgendwelche als  
dem sich sodann der  
dhisbnya gesetzt hat,  
en zwölf aus dem dropa-  
na (13-23.) vor. Bis auf  
ben ganz geopfert. Zum  
unter (24.) geschöpft, für  
vom adhvaryu geopfert. Die  
ehrt zu werden, in eins der  
r adhvaryu geht damit in das  
eren Gefäße schöpft der prati-  
na graha (25.). Der adhvaryu  
mit dem Reste der ritugraha,  
nächst dem hotar, potar, neshtar,  
und praçâstar, sodann es au-  
abermals den ersten drei sowie  
abermals umdrehend, nochmals  
er selbst und der pratiprasthâ-  
auf setzt sich der adhvaryu,

4, 14, 1 (ed. Roer pag. 643) wird  
es bezieht sich dann auf die lunare  
zum zwei Schaltmonate zählt. Ein  
t-Rechnung, wobei dann entweder  
ragam zu Grunde liegt, s. Naksh.  
6, 28, 1 wird von dem Schalt-

V

den prâṇa gerichteten Spruche (Kâty. 9, 11, 18); nach zweimaligem Schlürfen gießt er den Rest zu zweien Malen in den Becher des hotar. In das Gefäß des aindravâya thut er darauf ein Stückchen von dem Opferfladen, in das des maitrâvaruṇa ein dgl. von der payasyâ, in das des âçvina von den gerösteten Gerstenkörnern, und der pratiprasthâtâ setzt dieselben sodann auf die linke Spur des rechten havirdhâna-Wagens nieder (Kâty. 9, 11, 28). Nachdem sodann die Schlußhandlungen der 5 havis stattgefunden, verzehren zunächst die 2 adhvaryu nach eingeholter Erlaubniß des hotar<sup>1)</sup> den in dem hotricamasa befindlichen Rest des çukra resp. manthin; darauf der hotar selbst und die übrigen camasâdhvaryu in bestimmter Ordnung, je unter vorhergehender gegenseitiger Befragung, theils von dem im eigenen Becher, theils von dem in den Bechern der, resp. eines Anderen befindlichen soma, indem sie nach jedem Male unter Recitirung eines Heilspruches zunächst je ihre eigenen Glieder (vom Kopf bis zu Fuß) und ebenso dann auch je ihre Becher berühren (letzteres heißt: âpyâyanam), oder auch aus dem pûta bhrit soma darauf gießen. Die camasâdhvaryu setzen darauf die nicht völlig geleerten Becher auf die Erde unter die Achse des rechten havirdhâna-Wagens, und es führen diese Becher von nun ab, bis zum Schöpfen des vaiçvadeva graha am Schlusse des prâtaḥsavanam, den Namen nârâçansa (s. diese Stud. 9, 224–5). Der adhvaryu erhebt sich mit den Worten: „wir sind mit dem gegenseitigen upahava fertig“ (samupahûtâḥ smah), nimmt ein Stückchen von dem Opferfladen (an indra), geht auf den achâvâka zu, reicht es ihm und fordert ihn auf zu sagen, was er zu sagen hat. Der achâvâka ist nämlich der einzige der

<sup>1)</sup> hotâram prishṭvâ, resp. hotary upahavam ishtvâ. — Der vaiçvadeva (10.) wird erst beim Abendopfer geopfert, resp. verzehrt, s. pag. 391.



zehn camasin, der noch keinen soma verzehrt hat. Er kommt nunmehr seinerseits für sich allein damit an die Reihe; es geht dabei Alles in gleicher Weise wie bisher vor sich, und fortan rangirt er mit seinem Becher unmittelbar vor dem des âgnîdhra (als vorletzter also). Hierauf verzehren die 5 haviryajna-Priester die idâ im âgnîdhram (K. 9, 12, 16), der Opfernde resp. den Rest der fünf havis selbst, und seine Gattinn, in der patnîçâlâ sitzend, irgendwelche als havis sich eignende Speise. Nachdem sich sodann der achâvâka im sadas hinter seinen dhisbnya gesetzt hat, geben die beiden adhvaryu mit den zwölf aus dem drona-kalaça zu schöpfenden řitugraha (12–23.) vor. Bis auf die beiden letzten werden dieselben ganz geopfert. Zum Schluß wird noch ein dreizehnter (24.) geschöpft, für den dreizehnten Monat<sup>1)</sup>, und vom adhvaryu geopfert. Die beiden Reste werden, um verzehrt zu werden, in eins der beiden pâtra gethan, und der adhvaryu geht damit in das sadas: mit dem anderen, leeren Gefäße schöpft der prati-prasthâtar den aindrâgna graha (25.). Der adhvaryu reicht sodann das Gefäß mit dem Reste der řitugraha, zum Genuß davon, zunächst dem hotar, potar, neshtar, agnîdh, brâhmañachânsin und praçâstar, sodann es am anderen Ende anfassend, abermals den ersten drei sowie dem achâvâka, endlich es abermals umdrehend, nochmals zweimal dem hotar. Auch er selbst und der pratiprasthâtar genießen davon. Darauf setzt sich der adhvaryu,

<sup>1)</sup> Nach dem kalpa zu Ts. I, 4, 14, 1 (ed. Roer pag. 648) wird sogar noch ein vierzehnter geschöpft. Dies bezieht sich dann auf die lunare Rechnung, bei welcher das fünfjährige yugam zwei Schaltmonate zählt. Ein Schaltmonat dagegen genügt bei sâvana-Rechnung, wobei dann entweder ein fünfjähriges oder ein sechsjähriges yugam zu Grunde liegt, s. Naksh. 2, 298. Jyotisha p. 44. 45. Im Kâth. 4, 6. 28, 1 wird von dem Schaltmonat ganz abstrahirt.

nachdem er das Gefäß hinausgeschafft, vor den hotar hin um bei der nun folgenden çastra-Recitation durch denselben bei jedem dabei vorkommenden praṇava (om) so wie je am Schluß der ṛic mit seiner Responsoriums-Formel dem sogenannten pratigara, die resp. entweder othâ modairâ vâk (vâk kann auch fehlen, s. oben pag. 37) oder bloß om lautet (Kâty. 9, 13, 29–32), einzufallen. Am Schluß des çastra geht er sodann wieder zum havirdhâna, um den aindrâgna (25.) zu holen und zu opfern, wobei die nârâçanî-Becher von den camasâdhvaryu in die Hand genommen und geschüttelt, oder wohl auch selbst mit geopfert werden. Nachdem darauf auch das Verzehren des graha-Restes in üblicher Weise stattgefunden, schöpft er mit dem çukrapâtra des vaiçvadeva graha (26.) aus dem droṇakalaça, gießt sodann des letzteren Inhalt in den pûtabbṛit und versieht jenen mit einem Klärsiebe. — Es folgt für das Mittagsopfer die Herstellung derselben savanîya havis, wie beim Frühopfer, nur daß die payasyâ fehlt und der zu dem vorher zerlegten savanîya paçu gehörige, an agni gerichtete paçupuroḍâça zuerst zubereitet wird. Daran schließt sich die Aufforderung (upâkaraṇam) zum stotram [resp. nach dem schol. zu Kâty. 9, 14, 5, das Singen des vaiçvadeva stotram durch die udgâtar, so wie bei dessen Schluß die Recitation des vaiçvadevam çastram<sup>1)</sup> durch den hotar. und danach wieder die Libation des vaiçvadeva graha durch den adhvaryu, der vom Reste desselben genießt ebenso wie nach ihm der hotar]. Nachdem dann auch

---

<sup>1)</sup> Im Ṛik-Ritual s. oben p. 354 gehört das vaiçvadevam stotram resp. çastram zum tṛtīyasavana. Nach dem Kâṭhaka, s. Kâty. schol. pag. 790, 12, ist es denn auch nicht ein vaiçvadevam stotram, sondern das praṭigam, nach welchem (stute praṭige) der vaiçvadeva geopfert wird. In Kâty. selbst wird leider kein Name der stotra resp. çastra genannt. Bedeutsam vaiçvadevam beim schol. oben etwa nur: „zum vaiçv. graha gehörig“?

sämmtliche camasin den in ihren Bechern befindlichen soma ganz zu sich genommen haben, werden die soma-Gefäße (graha wie camasa) im mārjâlîya gereinigt und auf ihre Plätze gestellt. Darauf wird der in dem ukthya-Krüge befindliche soma (8.) in drei Theile als drei graha getheilt, behufs der durch die drei hotrika, Gehülfen des hotar (praçâstar, brâhmaṇâchaṇsin, achâvâka), nach je vorhergegangenem (âjya-)stotra zu erfolgenden Recitation der drei (âjya-)çastra, an je deren Schluß der betreffende ukth. graha nebst den sämmtlichen je neu zu füllenden Bechern zu opfern ist; und zwar der erste vom adhvaryu, die beiden anderen vom pratiprasthâtar; der Rest jedes graha wird resp. je in den Becher des betreffenden hotrika gegossen und sämmtliche camasa werden durch ihre Inhaber geleert. Noch ehe übrigens der für das çastram des achâvâka bestimmte ukthya graha geschöpft wird, findet die Herabholung des für das Mittagsopfer nöthigen soma vom Wagen statt (wie beim Frühopfer): auch wird zuvor noch die Hälfte der vasatîvarî und der ekadhana in den âdhavanîya gegossen, nach Einigen auch die Zerlegung des zum Mittagsopfer gehörigen paçu noch vorher vorgenommen.

Am Schluß der drei vigraha folgt nach eingeholter Erlaubniß des praçâstar wie oben (pag. 376) das sarpaṇam genannte Ansprechen der dhishnya-Altäre etc. <sup>1)</sup>, womit das Mittagsopfer beginnt. Nach dem sarpaṇam reicht der adhvaryu dem Opfernden den hotricamasa mit dem darin befindlichen vasatîvarî-Wasser, und dem grâvastut die Binde, mit welcher das soma-Bündel geschnürt

---

<sup>1)</sup> Demselben geht resp. noch der Gesang des lokadvâriyasâman voraus, welches der Opfernde hinter dem âgnîdhriya mit dem Antlitz nach Norden gerichtet singt, s. schol. Kâty. 10, 1, 1.

war. Der abhishava geht in drei Gängen vor sich, ganz wie der mahābhishava des prātaḥsavanam. Aus dem haltenden Gusse des Opfernden (der samtatadbhārā s. pag. 372) schöpft der adhvaryu die ersten 5 graha, den çukra (1.) und manthin (2.), den āgrayana (3.), marutvatiya (4.) und ukthya (5.) Und zwar treten beim āgrayana noch zwei Güsse hinzu, der eine (in der Reihe zweite) nämlich aus dem ādhavanīya durch den unnetar, der zweite (resp. dritte) aus dem vom Frühopfer (graha 7) her noch in der āgrayanasthālī befindlichen soma, welchen (resp. einen Theil davon) der pratiprasthâtar zunächst in ein anderes Gefäß thut und mit diesem dann zu dem graha zugießt (Andere anders, schol. Kāty. 10, 1, 13). Der marutvatiya wird mit dem řitupâtra (Gefäß der řitugraha) geschöpft, und zwar eben vor, von Einigen indessen nach dem ukthya. Es folgt das Hinausgehen aus dem havirdhānam etc. wie oben pag. 374, bis zum pavamānopākaraṇam. Die pavamāna-Feier findet aber nicht wie beim Frühopfer beim cātvala, sondern innerhalb des sadas statt. Daran schließt sich bei den Opfern, die mit der pravargya-Ceremonie verbunden sind, der dadhigharma. Vor dem sadas sitzend nämlich gießt der adhvaryu saure Milch in die agnihotra-Kelle (agn. havanī), indem er zugleich den hotar auffordert „vadasva yat te vādyam“. Am Schluß der Recitation des hotar, opfert er die dadhi-Spende: den Rest genießen die beim dadhigharma betheiligten Priester nebst dem Opfernden unter gegenseitiger Erlaubniß-Einholung (samupahāvam). Hierauf wird zunächst der zu dem beim prātaḥsavana geopfertem savanīyapaçu gehörige Opferfladen, und danach die übrigen savanīya havis dargebracht etc. Darauf findet das Füllen etc. der soma-Becher statt, und

zwar sind es nun ihrer 10 (nicht bloß neun wie beim prâtaḥ-savana, s. p. 377—9: der achâvâka wird resp. gleich mit bedacht). Nach der Libation des çukra und des manthin wie der camasa, resp. nach dem Verzehren der betreffenden Rester durch die Betheiligten, wird von den fünf haviryajnartvij etc. die idâ-Portion etc. der savanîya havis verzehrt (s. pag. 379) und es folgt nunmehr die Darbringung der mit der Austheilung des Opferlohnes verbundenen drei âjya-Spenden, der dâkshinahoma (Kâty. 10, 2, 4). Es wird dabei je eine Quantität Gold, in ein Stück Zeug gehüllt, in den Opferlöffel gelegt und nebst vierfach (das dritte Mal nur einfach) geschöpftem âjya geopfert. Wenn ein angeschirrtes oder nicht angeschirrtes Ross gegeben wird, folgt noch eine weitere einfach geschöpfte Spende. Die Zeuge und das Gold werden später mit an die Priester vertheilt: zunächst aber nimmt der Opfernde das Gold wieder in seine Hand und tritt auf die außerhalb der vedi, rechts davon stehenden, zum Opferlohn bestimmten 100, oder resp. 112 Rinder zu, sie ansprechend. Sie werden dann zwischen der çâlâ und dem sadas, rechts vom âgnîdhram, an ihm vorüber geführt, ebenso wie die ebenfalls noch zum Opferlohn bestimmten Gaben an mantha (Mehl in Milch), odana (Reisemus), tila (Sesam) und mâsha (Bohnen). Der Opfernde geht ihnen bis zum âgnîdhram nach, wendet sich sodann zum sadas, überschaut zunächst die darin befindlichen Priester und brâhmaṇa, und setzt sich danach zu dem in seinem Zelt befindlichen âgnîdhra, ihm von dem Golde (etc.) den ihm bestimmten Antheil darreichend. In gleicher Weise giebt er darauf einem Âtreya, der vor dem sadas sitzt, Gold<sup>1)</sup>, indem er dreimal

<sup>1)</sup> Indefs nicht von dem zum Opferlohn bestimmten Golde, da er

ausruft: „wer könnte einen Âtreya übergehen?“ Nun erhalten die außer dem agnîdh noch übrigen ritvij ihren Antheil, die 4 Hauptpriester je 12 Rinder, ihre ersten vier Genossen je 6, die folgenden je 4, die letzten vier je 3, und entsprechende Antheile an dem übrigen Opferlohn. Auch andere, die camasâdhvaryu, die upagâtar, und sonstige isadas Anwesende, werden mit Gaben bedacht, ausgenommen Männer vom Geschlecht des Kanva oder des Kaçyapa<sup>1)</sup>, so wie solche, die selbst um etwas bitten, und Verwandte, die nicht çrotريا (vedakundig) sind. Denen, die auf dem barhis sitzen (als Zuschauer), darf man Silber nicht geben, sonst wird man noch vor einem Jahre im Hause des Opfernden zu weinen haben. Auch die Gauna des Opfernden giebt (ihre Einwilligung zu den Gaben). Zuletzt von Allen erhält der pratibartar seinen Antheil.

Der adhvaryu veranlaßt nunmehr den maitrâvaruṇ die anuvâkyâ für den marutvatîya graba zu recitiren. Der pratiprasthâtar schöpft mit dem zweiten ritupâtra an dem çukra im droṇakalaça oder aus dem pûtabhrit einen zweiten marutvatîya (6.), der indess beim Opfern erst als dritter an die Reihe kömmt. Der beim Opfern zweite marutvatîya dagegen wird erst als dritter (7.) geschöpft.

nicht zu den ritvij gehört, und bloß aus Ehrerbietung für sein Geschlecht diese Gaben erhält, s. K. 10, 2, 21. Ait. Br. 7, 1. Kâth. 28, 4. Ausgenommen sind übrigens die von Atri's Tochter herstammenden Âtreya, nämlich: die Hârya, Vâleya, Kaudreya, Çaubhreyâ, Vâmarathya, Gaupavana (so nach Angabe des pravarâdhyâya § 2 Verz. der B. S. H. pag. 59). — Auch die Verwendung des Âtreya bei Çânkh. 16, 18, 18 (s. Z. der D. M. G. 18, 268.) weist auf die hohe Stellung dieses Geschlechtes hin? Es gehörte dasselbe zu den speciellen Anhängern des narâcaṇsa-Dienstes (oben pag. 89. 90).

<sup>1)</sup> Ebenso Kâth. 28, 4; Ts. 6, 6, 1, 5 enthält nichts davon. v. Roer pag. 699; auch im Çat. 4, 8, 4, 21 ff. fehlt diese Angabe. Anders verstehen unter kanva taube Leute, unter kaçyapa solche die schwarze Zähne haben (çyâvadanta); in der That ist indessen diese Angabe eben so (vgl. diese Stud. 3, 476 — 7) als Feindseligkeit gegen die Kaçyapa zu verstehen? die Kaçyapa freilich sind auch in den vedischen Mâdhyandina-Schule reich vertreten.

nämlich nach der Libation des ersten mit dem dadurch gewordenen Becher desselben, und zwar ebenfalls aus dem çukra oder dem pûtabhrit; er ist der mahâmarutvatîya, weil zu ihm der hotar das marutvatîyam çastram recitirt<sup>1)</sup>. Der pratigara des adhvaryu lautet einmal, bei einem bestimmten Verse in der Mitte des çastra (K. 10, 3, 8), anders als beim prâtaḥsavana, nämlich madâ modaiva (s. oben pag. 37. 380). Nachdem am Schluß des çastra der graha, und nach ihm durch den pratiprasthâtar auch der dritte marutvatîya geopfert ist, auch die reguläre Verzehrung der Rester und der camasa stattgefunden hat, schöpft der adhvaryu den mâhendragraha (8.) mit dem Gefäß des çukragraha aus dem droṇakalaça, gießt darauf sämtlichen soma aus letzterem in den pûtabhrit und leitet die Recitation des pṛishṭha genannten stotra ein (Kâty. 10, 3, 11). Nach dessen Beendigung recitirt der hotar sein çastram (das nishkevalyam). Der adhvaryu opfert den mâhendra, dessen Rester ebenso wie die zehn camasa rite verzehrt werden. Es findet darauf die dreifache Theilung des ukthya (9–11.), resp. die Recitation der dazu gehörigen çastra durch die drei hotrakâ (nach je vorhergehendem pṛishṭhastotram) und die Libation der drei ukthya graha (mit obligatem Verzehren ihrer Rester und der camasa) in gleicher Weise wie beim Frühopfer statt<sup>2)</sup>, und es richtet sodann der adhvaryu zunächst an die abhishtar, den pratiprasthâtar nämlich, den neshtar und unnetar die

<sup>1)</sup> Der mādhyandina pavamâna gilt als das demselben vorhergehende stotram (schol. Kâty. 10, 3, 7), obschon seitdem bereits eine geraume Zeit verflossen ist, und im Uebrigen das çastram meist direkt auf das stotram zu folgen pflegt.

<sup>2)</sup> So nach dem schol. zu Kâty. 10, 3, 20, während der Text selbst (10, 3, 11) alles dies mit Stillschweigen übergeht, und nach den Worten: pṛishṭham upākṛitya, die dies indeß eben involviren, sogleich zu dem praisha sich wendet.

Aufforderung zur soma-Pressung für das Abendopfer, das tṛtīyaṃ savanam, sodann an die haviryajna-Priester die Aufforderung, die solennen savanīya havis desselben herzustellen, endlich an den agnīdh speciell noch die, für die Quirlung der dabei zum Einmischen bestimmten soma Milch (āçira) so wie für die Herstellung des saumya an Sorge zu tragen.

Ehe übrigens noch der für das çastram des achāvika bestimmte dritte graha aus dem ukthya-Krüge geschöpft wird, findet das Zusammenholen der für den abhishava des Abendopfers bestimmten soma-Rester, so wie das Hineingießen der vasatīvarī und des Restes der ekadhana in den ādhavanīya statt. Nachdem sodann am Schluß des letzten ukthya die Erlaubnis des praçāstar zum Verlassen des sadas eingeholt ist, treten der Opfernde, dessen Frau der adhvaryu und seine Genossen in das havirdhāna-Zelt. Bei verschlossenen Thüren ergreift der adhvaryu das in den āditya graha (12.) bestimmte Gefäß und gießt in dasselbe über dem pūtabhṛit die im āditya-Krüge (s. p. 37) befindlichen Rester, saṃsrava (homaçesha Mahīdh. zu Vs. 8, 2), und zwar in zwei Absätzen; er gießt darauf soma Milch zu und mischt Beides mit dem upāñçusavana-Stein. Der unnetar legt sodann alle 5 Steine entweder in den ādhavanīya oder in den graha, und thut sie darauf wieder an ihren Ort (auf das Pressleder). Die Thüren des havirdhāna-Zeltes werden geöffnet, die beiden adhvaryu treten hinaus, den graha mit der Hand oder dem Krüge zudeckend während der Opfernde sich hinten an sie anfaßt. Nachdem sodann die Libation des graha an die āditya<sup>1)</sup> stattgefunden, reicht der adhvaryu dem pratiprasthātā beide

<sup>1)</sup> Mahīdhara (zu Vs. 8, 1) rechnet den ādityagraha zum Abendopfer.



ster (des graha wie des Kruges). Und nun erst findet, nachdem der Opfernde noch das lokadvārīyam sâma gegen (schol. Kâty. 10, 5, 1) das sarpaṇam, d. i. das Sprechen der dhishṇya etc. in der üblichen Weise (s. 376. 381.), und damit resp. der Beginn des Abendopfers statt (Kâty. 10, 4, 15).

Der abhishava findet, so gut es geht, ohne Zugufs n Wasser, durch Auspressen der beim upânçu-Pressen s prâtaḥsavana reponirten soma-Ranke (s. pag. 371) in Gemeinschaft mit den bisher schon ausgepressten somarestern statt. Der gewonnene Saft wird in den ādhavara geworfen und die Reinigung desselben findet im pûbhṛit statt, da der çukra des droṇakalaça bereits ganz diesen gegossen ist: die Trestern dagegen werden in den Krug gethan. (Beides geschieht, während die udgâtarn ârbhava pavamâna singen). Zu den vier solennen vanīya havis treten noch ein Körnermuß an soma und ein einschaaliger Fladen an varuṇa.

Der erste graha des Abendopfers ist der āgrayana), und zwar wird derselbe aus vier dhârâ geschöpft<sup>1)</sup>: aus dem noch vom Mittagsopfer her im āgrayana-Kruge befindlichen soma (s. p. 372. 382), der in ein anderes Gefäß than wird, 2) und 3) aus den im Gefäß des âdityagraha wie im âditya-Kruge befindlichen Restern, 4) aus einem Zugufs aus dem âdhavanīya. Alle diese vier Bestandtheile werden zunächst, der erste vom adhvaryu, die beiden deren vom pratiprasthâtar, der vierte vom unnetar, je

<sup>1)</sup> vgl. Haug's Darstellung hiervon (Ait. Br. pag. 490): ich bedaure, daß ich ihn durch den Druckfehler: âdityagrahâjyasthâliçeshau (in meiner Ausgabe des Kâtīyasûtra 10, 5, 1 pag. 809, 12) irre geführt habe. Das Colion zu 10, 4, 14 zeigt, daß: âdityagrahâdityasthâliçeshau zu lesen

Von der âjyasthâli „the pot with melted butter“, wie Haug erläuternd merkt, ist hier nicht die Rede: es handelt sich nur um soma.

auf ein von den udgâtar über den pûtabbhrit ausgebreitetes Klärsieb gegossen, und der āgrayanagraha danach durch den adhvaryu aus letzterem entnommen. (Bei den den agnishtoma folgenden samsthâ wird hierauf als zweites graha aus dem ukthya-Krüge ein ukthya entnommen. Hierauf gießt der adhvaryu die zum Mischen bestimmte gequirelte saure Milch <sup>1)</sup> in den pûtabbhrit, und die Gâtin weiht denselben durch ihren Blick. Es folgt wie beim Mittagsopfer (pag. 382) das Hinausgehen aus dem havr-dhâna-Zelt etc. bis zur Aufforderung zum ârbhava pavamâna. Am Schluß des stotra fordert der adhvaryu den agnīdh (s. p. 375) auf <sup>2)</sup>, das Feuer auf den dhishnya zu entzünden etc., und den pratiprasthâtar dazu, sich mit dem çamitar darüber zu verständigen, ob das beim pratīksavana geschlachtete Thier jetzt gar gekocht ist. Es folgt resp. das Verzehren der paçvidā etc., so wie die Darbringung der vier solennen savanīya purodâça, ebenfalls bis zum Genusse der idâ, welchem indeß noch (K. 10, 5, 8) die Libation und das Verzehren der 10 camasa (s. pag. 35) vorausgeht, wobei den einzelnen Bechern je drei kleine Theile des Opferfladens zugelegt werden, und zwar ganz wie beim piṇḍapitṛiyajna (s. oben pag. 336), also unter Darbietung an Vater, Großvater und Abne (des Opfernden jedoch ohne die dabei übliche Wasserspende. Dieselben werden schließlich auf die idâ gelegt (und mit ihr verzehrt. Es nehmen übrigens alle 16 Priester nebst dem Opfernden daran Theil: und zwar vertheilen sich diejenigen, denen kein eigener camasa zusteht — es sind deren für die

<sup>1)</sup> es ist eben nicht mehr viel soma da. daher wird er mit saurer Milch gemischt.

<sup>2)</sup> vgl. den padârthakrama im schol. Kâty. 10, 5, 13.

Priester nur neun<sup>1)</sup> — verschiedentlich. Der adhvaryu, pratiprasthâtar, unnetar und neshtar werden dem Becher des neshtar, die vier sāmaga dem des udgâtar, der grāvastut dem des hotar zugetheilt (Kâty. 10, 5, 11 schol.).

Nach dem Verzehren der idâ folgt, und zwar mit dem Gefäls des upânçu oder des antaryâma, das Schöpfen des sāvitra-graha (2.) aus dem âgrayana. Nachdem derselbe ganz geopfert<sup>2)</sup>, wird mit seinem Gefäls aus dem pûtabhrit der mahāvaiçvadeva (3.) graha geschöpft. Während der hotar das dazu gehörige çastram recitirt, setzt der pratiprasthâtar, bei einem bestimmten Verse desselben, die Gefäße der drei dvidevatya graha, sie vorher im mârjâlîya abwaschend, auf den khara. Bei drei bestimmten Versen wirft der adhvaryu dreimal<sup>3)</sup> den pratigara: madâ molava ein (Kâty. 10, 6, 5). Nach dem Schluß des çastra wird der graha dargebracht, und der Rest desselben, ebenso wie die zehn camasa, rite verzehrt. Hierauf geht der adhvaryu mit dem saumya caru vor, indem er denselben vor oder nachher, oder beide Male, mit âjya-Spenden begleitet. Nach dessen Beendigung gießt er in den Topf selbst âjya hinein, und reicht ihn dem udgâtar. Darauf opfert er mit viermal aus dem âjya-Krüge geschöpftem Opferschmalz auf die sämtlichen dhishnya, indem er dasselbe in der Reihenfolge ihrer Errichtung über sie hin gießt, und zwar speciell auf die, je aus 3 angezündeten Bündeln von Gras und (vom Opferpfosten stammenden?) Holzsplittern (çâlâka) bestehenden, Feuer, welche über einem

<sup>1)</sup> Der zehnte gehört dem Opfernden selbst. Es rührt diese Zehnzahl der Becher eben wohl noch aus einer Zeit her, wo die Zahl der Priester noch nicht bis auf 16 gestiegen war? s. oben pag. 139 ff. 376.

<sup>2)</sup> Es kommt nichts davon zum Verzehren.

<sup>3)</sup> Ebenso nach Belieben auch bei drei Versen des später folgenden Ignimârutam. (Oder ist madâmo daiva zu trennen? s. oben pag. 37).

390 soma; tṛtīyasavanam, pātnīvata, yajnāyajñyam, Beägelung der jeden derselben (fackelartig) gehalten werden. Hieraus schöpft der pratiprasthâtar mit dem vorhin unbenutzt gebliebenen Gefäße sei es des upânçu oder des antaryâma der pātnīvata graha (4.) aus dem âgrayana, der adhvaryu mischt den Rest des in der Opferkelle zurückgebliebenen Opferschmalzes dazu, und bringt ihn dann dem agni patnîvant dar, indem er ihn in den nördlichen Theil des Feuers opfert. Nachdem er darauf den Rest dem agnîdh zur Theilnahme an dem Verzehren (unter gegenseitiger upahava), gereicht, fordert er diesen zunächst noch auf sich auf den Schoofs des neshtar zu setzen, sodann den neshtar, die Gattinn heraufzuführen und mit dem udgâtar sich beäugeln zu lassen, endlich den unnetar, die zeta camasa, zunächst das des hotar, zu füllen, so daß nichts vom soma mehr übrig bleibe. Der agnîdh setzt sich demgemäß mit dem Gefäße des pātnīvata in der Mitte des sadas hin, auf den Schoofs des neshtar, und verzehrt in daselbst, wonach er das Gefäß abwischt und auf den khara stellt. Der unnetar füllt die Becher aus dem pātubhrit, indem er in dem des hotar noch Platz für den darin zu gießenden dhruva graha läßt. Der adhvaryu berührt den im Becher des hotar befindlichen soma mit zwei Gräsern und leitet die Recitation des yajnāyajñīyaṣtotram ein, indem er sich zugleich verhüllt, und zwar entweder so, daß auch die Ohren bedeckt sind, oder so daß sie freibleiben (Kâty. 10, 7, 2). Der neshtar führt die Gattinn des Opfernden durch die Hinterthür in das sadas, läßt sie sich nördlich (links) von dem udgâtar hinsetzen, und sich mit diesem bei jedem him-Rufe beäugeln wobei sie ihn mit einem Spruche bittet, ihr kräftigen Samen zu spenden: sie entblößt überdem bei jedem

nidhana ihren rechten Schenkel und begießt denselben mit dem früh von ihr selbst herbeigeholten pânnejani-Wasser<sup>1)</sup>. Mit Erlaubniß des udgâtar, resp. nach dreimaligem Beäugeln mit ihm, und dreimaligem Beguß ihres Schenkels, geht sie dann wieder in die patniçâlâ. Am Schlusse des dem stotra sich anschließenden (âgni-mârutam) çastram, gießt der pratiprasthâtar (der adhvaryu ist mit dem pratigara beschäftigt) den vom Frühopfer her aufbewahrten dhruva in den Becher des hotar, und den vaiçvânara-graha, im Fall er damals ebenfalls entnommen war, in den Becher des Opfernden. Nachdem sodann aus sämtlichen Bechern die übliche Libation geopfert, und dieselben danach rite verzehrt sind, werden die Gefäße im mârjâlîya gewaschen, und es folgen nun die für den savanîya paçu noch restirenden anuyâja. Bei den dem agnishtoma „folgenden“<sup>2)</sup> samsthâ kommt vorher noch die Dreitheilung des ukthya graha (s. p. 388) behufs der drei von den drei hotrakâ zu recitirenden çastra, Kâty. 10, 7, 11. Und im Fall das Opfer ein shodaçin ist, d. i. nach der dritten samsthâ<sup>3)</sup> mit 16 stotra und çastra gefeiert wird, tritt danach noch ein stotram und ein çastram hinzu, ib. 12. — Bei dem am Schluß der anuyâja stattfindenden Verschieben der sruc (srugvyûhanam s. pag. 334) wird außer der Gottheit des savanîya paçu (agni) und dem vanaspati auch noch indra,

<sup>1)</sup> Offenbar soll diese symbolische Nachbildung des mithunam (s. Ta. 6, 5, 8, 6) ihr Fruchtbarkeit verleihen.

<sup>2)</sup> Es ist dies der deutlichste Beweis, daß Kâty. selbst nach dem agnishtoma nicht den atyagnishtoma, der nur ein çastra mehr hat, sondern gleich den ukthya, der eben drei çastra mehr hat, folgen ließ, somit nur 4 samsthâ anerkannte; s. noch oben pag. 352 n. 8. Die Aufzählung aller sieben samsthâ in 10, 9, 27. 28. (29) ist eben wohl eine sekundäre Zuthat.

<sup>3)</sup> Der schol. erklärt shodaçin durch atyagnishtoma (ebenso zu 10, 9, 28), was schwerlich richtig. Man erwartet freilich im Text nach Regel 12 noch eine weitere ähnliche Bestimmung auch für die 4te samsthâ, den atirâtra.

und zwar wie früh beim Aufschütten des soma auf den upāñc-savana (s. p. 370) in Begleitung der vasu etc., unter Anschluß aber auch der ṛibhu etc., angerufen. Nachdem der adhvaryu sodann die beiden Opferlöffel nach dem Ritus des Thieropfers ihres Dienstes entlassen, schöpft er aus dem āgrayana den hāriyojana graha (s.) in den dṛonakalaça und mischt geröstete Gerste hinzu. Der unnetar nimmt den dṛonakalaça auf sein Haupt, und fordert den maitrāvaruṇa auf, den indra mit seinen Falben zu der Mischung (den dhānī-somās) einzuladen. Nach der Libation wird der dṛonakalaça auf die uttaravedi gestellt: alle Priester und der Opfernde nehmen sich Körner daraus, beriechen dieselben (statt sie zu essen) und verstreuen sie auf die uttaravedi hin. Die von dem Opferpfosten stammenden Holzsplitter (çâkalâni) werden als Brennholz in den ābhavanīya geworfen (Kâty. 10, 8, 6). Hinter dem câtvâla reinigen die zehn camasin ihre Becher, indem ein jeder den seinen mit Wasser füllt, frische Grashalme darauf legt und sie damit auswischt, wobei wieder (wie oben p. 389) die vier adhvaryu an dem Becher des neshtar, die drei Gehülfen des udgâtar an dessen Becher, und der grāvastut an dem des hotar sich betheiligen. Darauf berührt ein Jeder sein Antlitz (mukham, Mund?), und alle verzehren saure Milch im āgnīdhra. Es folgen die patnīsaṃyājâs, die resp. mit dem Schwanz des savanīya paçu zu feiern sind, und darauf 9 der samishṭayajus genannten Schlußspenden. Der soma-Sessel und die audumbarī, so wie alles mit soma in Berührung gekommene Geräth und Gefäß schaffen die vier adhvaryu sodann zum câtvâla. Der adhvaryu wirft das kṛishna-Horn und die mekhalâ des Opfernden, der pratiprasthâtar das Schabbolz (çaṇku) und die Schärpe (yoktram) von dessen

Gattinn eben dahin. Der prastotar singt oder spricht sodann ein sâman, zunächst halbwegs zwischen dem devayajana und dem Platz, wo nunmehr das Schlufsbad (avabhṛitha) folgen soll, sodann in der Nähe des Wassers selbst, wobei Alle in den Schlufssatz einstimmen. Mit dem zum câtvâla geschafften Gerâth begeben sich hierauf Alle zum Wasser hin (wo der prastotar eben das sâman nochmals wiederholt). Der Opfernde steigt hinein. Der adhvaryu wirft ein Holzseith (samidh) in das Wasser, opfert darauf eine viermal geschöpfte âjya-Spende und mit einer zweiten dgl. âjya-Schöpfung die vier prayâja (mit Ausnahme nämlich der an das barhis gerichteten Oblation) in das Wasser direkt hinein. Hierauf geht er mit den üblichen Abtheilungen (avadâyam) von dem einschaali- gen Fladen an varuṇa (s. oben p. 387) vor, unter beliebiger Hinzuthat einer Doppelgabe von soma-Trestern. Den Rest opfert er ganz dem agni und dem varuṇa, unter eventu- eller Zuthat einer weiteren Gabe von soma-Trestern (im Fall er nämlich vorher dgl. dazugethan): es vertritt dies die Stelle der svishtakṛit-Ceremonie. So ist dies die Weise der âditya (Çat. 4, 4, 5, 18. 19), und da nun ein Vâjasaneyin adhvaryu die yajus des âditya ṛishi studirt (s. noch Çat. 14, 9, 4, 83), so ziemt es sich für ihn, sich an sie zu halten. Auf Geheiß des Opfernden soll er indess auch die etwas komplicirtere Weise der aṅgiras (Çat. 4, 4, 5, 19. 20) voll- ziehen, bei welcher statt obiger sechs âhuti deren zehn zu bringen, nämlich nach den vier prayâja vor dem vârûṇa- yâga noch zwei âjyabhâga, und hinter demselben noch 2 anuyâja (ausgenommen den an barhis gerichteten 3ten) ein- zufügen sind (Kâty. 10, 8, 80). Hierauf senkt der adhvaryu den Krug, in welchem die soma-Trestern sich befinden (s.

pag. 387), in das Wasser und taucht ihn unter: ebenso der Opfernde das Ende des kṛishṇa-Felles (s. pag. 358), welches er dann dem Sohne übergiebt, und darauf in der Weise des avabhṛitha der varuṇapraghāsa (s. p. 340) sich mit seiner Gattinn badet. Auch alle Priester steigen in das Wasser, in welches überdem noch alles vom soma berührte Geräth geworfen wird. Der Opfernde thut statt seiner bisherigen Kleidung das Tuch um, in welches der soma gebunden, und die Gattinn die Decke, in die dieses Tuch wieder eingehüllt war. Vom unnetar aus dem Bade herausgeführt, murmeln sie, zum devayajanam gehend, den âmahīyā-Vers (R. 8, 48, 3): „wir tranken soma: wir wurden unsterblich: wir kamen zum Licht: wir erreichten die Götter. Was soll uns nun noch anthun der Feind? was der Schelm, o Unsterblicher!, dem Sterblichen?“ Der Opfernde setzt sich hinter den çâlâdvârya (agni), und nimmt das kṛishṇa-Fell auf den Schoofs. Der adhvaryu aber opfert eine âjya-Spende mittelst der sruva-Kelle (in den âhavanīya). Darauf folgt, nach Niederlegung des kṛishṇa-Felles die udayanīyā, Ausgangs-ishtī, ganz identisch mit der prâyanīyā (oben pag. 360), nur daß die Spende an die pathyā svasti hier an letzter Stelle steht. Und hieran schließt sich die Darbringung einer unfruchtbaren Kuh an mitra und varuṇa, ganz in der Weise des savanīyapaçu-Opfers. Dieselbe führt den speciellen Namen anūbandhyā (worüber s. diese Stud. 9, 234). Statt ihrer kann auch ein Ochse geopfert werden: oder wenn beide nicht zur Hand sind, eine payasyā.

Endlich als Alles beendende Schluß-Ceremonie, udavasânīyā, wird ein fünfschaaliger Fladen an agni dargebracht, und zwar in frischem, nach vorhergehender Auf-



nahme der bisherigen Feuer in die beiden araṇi (s. diese Stud. 9, 311), durch Reiben derselben neu erzeugtem Feuer. An ihrem Schlusse findet das gewöhnliche Abend-agnihotram statt, und es werden nun wieder die während der Dauer des soma-Opfers inhibirten ständigen Ceremonieen, wie die Dämmerungsgebete, die 5 mahâyajna (Çat. 11, 5, 6, 1) etc. vollzogen. Nachdem vorher noch das devayajanam<sup>1)</sup> angezündet, gehen Alle nach Hause.

Von dem im Vorhergehenden geschilderten agnishtōma scheidet sich der atyagnishṭoma u. A. (s. ob. p. 353) nach den Angaben des schol. zu Kâty. 10, 9, 28.<sup>2)</sup> speciell noch dadurch, daß am Schlusse des yajnâyajniya noch bei Tage ein weiterer graha, der shoḍaṣigraha, nebst dem dazu gehörigen stotram und ṣastram hinzutritt<sup>3)</sup>. — Beim ukthya dagegen folgen hinter dem yajnâyajniya noch drei ukthya-graha (s. oben p. 388. 391): auch gehören dazu mindestens zwei savanīya-Thiere, außer dem āgneya noch ein aindrāgna-Ziegenbock (Kâty. 9, 8, 3). — Beim shoḍaṣin folgt hinter den drei ukthya noch der shoḍaṣigraha: auch sind dazu drei savanīya-Thiere nöthig (drittens noch ein Widder an indra). — Beim vâjapeya folgt dem shoḍaṣin ein vâjapeya-stotram u. -ṣastram: dazu noch viele andere viçesha, u. A. 17 savanīya paçu etc. — Zum atirâtra gehören vier savanīya paçu (,viertens nämlich ein dritter Ziegenbock, für sarasvatī bestimmt). Hinter dem shoḍaṣin folgen noch drei râtri-paryâya d. i. während der Nacht zu vollziehende Recitations-Gänge (zu je vier stutaṣastre, Haug p. 265), danach

<sup>1)</sup> d. i. die darauf befindlichen yajnâgâra (s. oben pag. 366) etc. Bei Çāṅkh. 18, 24, 14 ist indessen auch der Fall vorgesehen, daß man die für ein mahâvratam benutzten yajnâgâra dann noch für ein anderes Opfer brauchen wolle.

<sup>2)</sup> s. über den sekundären Ursprung dieses sūtram das oben p. 391 n. 1 Bemerkte. <sup>3)</sup> ebenso schol. Kâty. 10, 7, 12, s. oben pag. 391 n. 2.

das samdhistotram, hierauf das âçvinam çastram. Danach erst die anuyâja. — Beim aptoryâma endlich tritt nach dem âçvinayâga noch ein aus 4 stotra bestehender paryâya hinzu.

Der atyagnishtoma kommt im Ritual äußerst selten zur Verwendung: er scheint mehr oder weniger nur der lieben Siebenzahl wegen, zu deren Completirung, erfunden zu sein. Der ukthya, shodaçin und atirâtra dagegen sind bei der Herstellung mehrtägiger soma-Opfer, letztere beiden insbesondere beim solennen dvâdaçâha sehr häufig. Der vâjapeya sodann kommt fast nur als selbständiges Opfer vor, wie er denn auch stets ganz für sich behandelt wird, nur beim (zehntägigen) sarvamedha finde ich ihn als Norm für den sechsten Tag verwendet (wenigstens bei Çânkhya 16, 15, 11., aber nicht im Çatap.), ebenso wie den aptoryâma (und zwar auch im Çat. 13, 7, 1, 9) als Norm für den siebenten Tag. Im Uebrigen finde ich den aptoryâma in ähnlicher Stelle nur noch beim açvamedha vor.

Von den zahllosen ekâha, ahîna und sattra treten im Ritual besonders hervor zunächst eben der resp. das vâjapeyam, sodann das râjasûyam, das 3 sutyâ-Tag zählende Pferdeopfer, das Menschenopfer mit 5 dgl., das Allopfer mit deren 10, der solenne dvâdaçâha, und das gavâmayanam mit 1 Jahr lang dauernder täglichersutyâ.

Ehe ich nun zu einigen näheren Angaben über diese Opfer übergehe, habe ich indess noch von einer höchst feierlichen und wichtigen Ceremonie zu handeln, die in gewissen Fällen einen integrirenden Theil jedes soma-Opfers bildet, dasselbe resp. an Bedeutung noch 100mal übertrifft (Çat. 10, 1, 5, 4), von dem agnicayanam nämlich.

Berlin im Sommer 1867.

A. W.

## Die Bhâshikavṛitti des Mahâsvâmin<sup>1)</sup>.

---

Professor Bühler wurde im vergangenen October von der Regierung beauftragt, für 5000 Rup. Manuscripte in dieser Praesidentschaft zu kaufen. Er gestattete mir gütiger Weise, die Mss., welche ihm hier in Poona zur Ansicht gebracht wurden, durchzusehen, und ich fand unter ihnen ein aus zwei Abschnitten (auf sechs Blättern) bestehendes Werkchen, Bhâshika (sûtra) vṛitti genannt, von dem ich die folgende Abschrift mittheile.

---

<sup>1)</sup> Da ich diejenige Auffassung der Regeln 1, 5—18, resp. 18—18, welcher Kielhorn in seiner nachstehenden, höchst dankenswerthen Mittheilung huldigt, zunächst nur als möglich, resp. wahrscheinlich, jedoch nicht direkt als nothwendig anerkennen, sodann aber, auch wenn sie sich als richtig, d. i. von dem Verf. wirklich beabsichtigt, ergeben sollte, doch nur — abweichend von Kielhorn — als eine irrige Interpretation des faktischen Sachverhaltes ansehen kann, habe ich in einem Anhang die hierbei maassgebenden Gesichtspunkte und Fragen näher erörtert. Im Interesse des leichteren Verständnisses habe ich mir aber auch schon zu K.'s Darstellung selbst einige Zusätze erlaubt, nämlich: 1) meine Auffassung des faktischen Sachverhaltes in kurzen Noten je, wo es mir nöthig schien, markirt: — 2) den aus Vs. und Çatap. Br. angeführten Stellen die Citate beigegeben: — 3) dieselben mit den in den Mss., resp. in meiner Ausgabe des Çatap. Brâhmaṇa verwendeten beiden Accentzeichen (für den udâtta ein wagerechter Strich unter der Linie, für den svarita zwei dgl. unter der vorhergehenden Silbe) versehen, resp. unter Beobachtung des Systems der Mss., wonach udâtta vor udâtta unbezeichnet bleibt: — 4) einige sonstige mir nöthig erscheinende Bemerkungen und Verweise in Notengestalt beigelegt. Einige der beigebrachten Citate habe ich noch nicht auffinden können, was theilweise gewiss meine Schuld sein, theilweise indessen vielleicht auch entweder darauf beruhen mag, daß der schol. selbst in seinem Citat nicht ganz genau verfahren ist, oder darauf, daß diese Citate etwa der Kâpva-Schule entlehnt sind. Nach 1, 12. 2, 28 zu schliessen, gehörte nämlich zwar der schol. der Mâdhyandina-Schule, der Autor dagegen der Kâpva-Schule an, und so mag denn etwa auch der schol. hie und da aus letzterer geschöpft haben. — Nur diejenigen Noten stammen von Kielhorn selbst her, die sich auf die Lesarten der Handschrift des Werkchens selbst beziehen: alle übrigen Noten dagegen, zum Vorwort wie zum Texte, sind von mir, was ich hier ein- für allemal bemerke, um es nicht in jedem einzelnen Falle wiederholen zu müssen.

Anm. d. Her.

Indem ich die Frage über Verfasser und Zeitalter des Bhâshika Sûtra hier übergehe, will ich mit ein paar Worten hauptsächlich auf die sûtra 5—18 des ersten Abschnittes hindeuten, welche mir den interessantesten Theil des ganzen Werkchens zu enthalten scheinen. Sie lehren nämlich, in welcher Weise die Accente, welche wir gewöhnlich in den Vedasamhitâs vorfinden, im Çatapathabrâhmaṇa verändert worden sind<sup>1)</sup>.

Im Çatapathabrâhmaṇa giebt es nur zwei Accente, den udâtta und den anudâtta; wie sind die drei Accente der Samhitâs, udâtta, anudâtta und svarita auf jene beiden Accente zu reduciren?

Ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir wissen was ein bhâshika sei<sup>2)</sup>.

1. Der samdhi eines udâtta Vocals und eines anudâtta Vocals heisst bhâshika; z. B. der samdhi des finalen ā von aryamā, und des initialen â von âyûḥ in aryamâ"yuh.

2. Der samdhi eines udâtta Vocals mit einem vorhergehenden und einem folgenden anudâtta Vocale; z. B. der samdhi von a in stabhâna, von ā, und von a in antâr-iksham in stabhânâ"ntariksham.

Ausnahmen: bhâshika heißen nicht<sup>3)</sup>:

a)<sup>4)</sup> der samdhi des udâtta ā (in der Praepos. ā), oder des udâtta á von prá, mit dem anlautenden anudâtta-Vocale eines Verbums; z. B. der samdhi des udâtta-á von prá mit dem anudâtta u von ukshâmi in prokshâmi.

<sup>1)</sup> Faktisch handelt es sich darum, wie sie graphisch darin dargestellt werden.

<sup>2)</sup> Die folgenden vier bhâshika-Gruppen fallen sämtlich unter den Begriff des primären svarita, s. Vâjas. samh. spec. II pag. 9. 10.

<sup>3)</sup> es werden resp. nicht wie svarita-Silben behandelt:

<sup>4)</sup> zu a) b) siehe meine preface zum Çatap. Br. p. XIII.

- b) der samdhi des udâtta á (in der Praepos. á), oder des udâtta á von prá als erster Glieder eines Compositums mit einem anlautenden anudâtta-Vocale des zweiten Compositionsgliedes, z. B. der samdhi des udâtta á von prá mit dem anudâtta i von iddha in predḍhaḥ.
- c) <sup>1)</sup> der samdhi eines auslautenden udâtta á im ersten Gliede eines Compositums mit einem anlautenden anudâtta-Vocale des zweiten Compositionsgliedes; z. B. der samdhi des udâtta á von citrá mit dem anudâtta ū von ūti in citroti.

3. Der jātya, abhinihita, kshaipra, und praçliṣṭa heißen bhâshika; z. B. à in dhânyàm; è in prasavè 'çvínoh; à in drvânnah; und f in abhîndhatâm.

4. Das o in uto, yo, mo, no, so. — Anmerkung: Nach Einigen auch o.

Nach dieser Vorbemerkung genügen folgende Regeln für die Verwandlung des Samhitâ-Accents in den Çata-pathabr.-Accent:

- 1) Was nach obigen Regeln bhâshika ist, wird (1, 13) im Brâhmaṇa udâtta <sup>2)</sup>).
- 2) Was svarita oder anudâtta ist, wird (1, 14) im Brâhmaṇa ebenfalls udâtta.
- 3) Was udâtta ist, wird (1, 15) im Brâhmaṇa anudâtta <sup>3)</sup>), außer wenn es am Satzende steht <sup>4)</sup>).
- 4) Von mehreren auf einander folgenden udâtta-Sylben

<sup>1)</sup> Diese Regel (s. I, 9) habe ich verstümt am a. O. der preface zu notiren. Die Beispiele, wo ein oxytonirtes pûrvapadam auf a seinen Ton behält, und mit vokalischem anlautendem uttarapadam zusammentritt, sind eben im Ganzen ziemlich selten. Die Mss. stimmen aber in der That zu obiger Regel.

<sup>2)</sup> wird resp. darin so bezeichnet, wie die udâtta-Silbe in den Samhitâ-Texten, nämlich gar nicht.

<sup>3)</sup> wird resp. darin mit dem in den Samhitâ-Texten üblichen anudâtta-Strich unter der Linie markirt.

<sup>4)</sup> und nota bene die nächste kaṇḍikâ oder das nächste Hemistich

wird (1, 16) die letzte anudâta, die übrigen bleiben unverändert<sup>1)</sup>.

5) Vor einem bhâshika wird (1, 17) eine udâta- oder svarita-Sylbe anudâta<sup>2)</sup>, eine anudâta-Sylbe bleibt unverändert<sup>3)</sup>.

z. B. a<sup>1</sup>|rya<sup>2</sup>|mã<sup>3</sup> â|yú<sup>4</sup>|r í<sup>5</sup>|ti<sup>6</sup> wird á|rya|mã|'yú|r iñ

1. anud. wird ud.<sup>4)</sup>: — 2. anud. bleibt anud.<sup>3)</sup>, weil ein bhâshika folgt: — 3. bhâsh. ist ud.<sup>4)</sup>: — 4. ud. bleibt ud.<sup>1)</sup>, weil ud. folgt: — 5. ud. wird anud.<sup>2)</sup> als letzter mehrerer aufeinander folgenden udâta: — 6. svar. wird ud.<sup>4)</sup>

á|thâ<sup>2</sup>| va<sup>3</sup>|yá<sup>4</sup>|m â<sup>5</sup>|di<sup>6</sup>|tya<sup>7</sup>| vra<sup>8</sup>|té<sup>9</sup>| tá<sup>10</sup>|vã<sup>11</sup>|  
'nâ<sup>12</sup>|ga<sup>13</sup>|so<sup>14</sup>| á<sup>15</sup>|di<sup>16</sup>|ta<sup>17</sup>|ye<sup>18</sup>| syâ<sup>19</sup>|ma<sup>20</sup>| wird athâ  
váyam ádityá vráté távâ'nágásó aditáyé syāma

1. ud. wird anud.<sup>2)</sup>: — 2. 3. svar. und anud. werden ud.<sup>4)</sup>:  
— 4. ud. wird anud.<sup>2)</sup>: — 5–8. svar. und anud. werden ud.<sup>4)</sup>:  
— 9. 10. ud. bleiben ud.<sup>1)</sup>, weil ud. folgt: — 11. ud. wird anud.<sup>2)</sup>: — 12–14. svar. und anud. werden ud.<sup>4)</sup>: — 15. ud. wird anud.<sup>2)</sup>: — 16–20. svar. und anud. werden udâta<sup>4)</sup>.

pú<sup>1</sup>|ru<sup>2</sup>|sha<sup>3</sup>|sya<sup>4</sup>| bâ<sup>5</sup>|hũ<sup>6</sup> wird purúshasya bā  
hũ<sup>6)</sup>.

1. ud. wird anud.<sup>2)</sup>: — 2–5. svar. und anud. werden ud.<sup>4)</sup>:  
— 6. ud. am Satzende bleibt udâta<sup>1)</sup>.

bhũ<sup>1</sup>|r bhú<sup>2</sup>|vah<sup>3</sup>| svāh<sup>4</sup> wird bhūr bhuvaḥ svāḥ

1. ud. bleibt ud.<sup>1)</sup>, weil ud. folgt: — 2. ud. wird anud.<sup>2)</sup>:  
— 3. anud. bleibt<sup>3)</sup>, weil bhâsh. folgt: — 4. bhâsh. ist ud.<sup>4)</sup>

mit einem udâta beginnt: dann erhält nämlich dieser den anudâta-Strich und der schliessende udâta nur drei Punkte, s. meine preface p. XIII not. Sonst behält der letzte udâta seinen anudâta-Strich. So wenigstens die Mss.: vgl. auch die eke im schol. zu I, 21.

<sup>1)</sup> d. i. sie bleiben so, wie die udâta-Silben in der Samhitâ, nämlich unbezeichnet. <sup>2)</sup> d. i. erhält den anudâta-Strich.

<sup>3)</sup> d. i. behält den anudâta-Strich. <sup>4)</sup> d. i. wird so bezeichnet wie die udâta-Silben in der Samhitâ, nämlich gar nicht.

<sup>6)</sup> das Brâhmaṇa würde indeß faktisch bāhũ haben, falls nicht etwa ein udâta folgt, s. not. 4 der vorigen Seite.

Das Ms. giebt die zu den sūtra beigebrachten Beispiele meistens mit derjenigen Accentuation, welche man nach den obigen Regeln erwartet, und zwar in der gewöhnlichen Weise, nach welcher der udātta gar nicht, der anudātta durch einen horizontalen Strich unter der Sylbe bezeichnet wird<sup>1)</sup>. In einigen Beispielen fehlt die Bezeichnung der Accente, und bisweilen steht die angegebene Accentuation mit obigen Regeln im Widerspruche. Die Stellen beider Gattung, welche sich in 1, 5–18 finden, sind folgende:

1, 5. bhāsā'ntáriksham = bhāsā'ntaríkshám; im Ms. ohne Acc.

1, 8. éshṭā rāyah = eshtā rāyáh; aber im Ms. eshtā rāyah.

éshtayo nāma = eshtáyó nāmá; aber im Ms. eshtáyó nāmá.

1, 9. mātā + iva putrám = mātévá pútrám; im Ms. ohne Acc.

vasnā + iva ví kṛñāvahai = vasnóvá vi kṛñāváhái; im Ms. ohne Acc.

pitā + iva putrám = pitévá pútrám; im Ms. ohne Acc.

ihéhaishām kṛñuhi bhójanāni = ihéhaishām kṛñúhí bhojánāní; im Ms. ohne Acc.

1, 10. vedāḥ asi = vedó 'sí; im Ms. ohne Acc.

itthā hí sóma in máde 'vitā'si sunvató vṛiktāharhisha iti = itthā hí somá in madé

<sup>1)</sup> Es liegt somit hier wohl eben die gewöhnliche Accentuation der Brāhmaṇa-Mss. vor, welche den „nach den obigen Regeln“ anscheinend zum anudātta gewordenen udātta und svarita mit dem wagerechten anudātta-Strich unter der Linie (beim svarita resp. unter der vorhergehenden Sylbe) versieht. — Im Interesse der Deutlichkeit wäre es gewesen, wenn K. den Text nicht in lateinischer Umschrift, sondern in Devanāgarī mitgetheilt hätte.

'vītā'si sūvato vṛktabārbhiḥ itī; aber  
Ma. iṭthā und sūvātō.

1, 13. sā prāthamām anuyājam anu mantrayeta  
sa prāthamam anūyajam anu mōtrayēt  
aber im Ma.: sā prāthamām anuyājam anu  
māntrāyētā.

1, 14. candré = cāndré; aber im Ma. caudré');  
Wort ist außerdem ein Gegenbeispiel.

1, 16. In ā yā dyām bhāsy ā prithivīm ā + urū  
antārikṣham bildet ā mit dem anlautenden  
urū bhāshika; ebenso ist der durch den Zusammen-  
stoß des anlautenden ū von urū und des anlautenden  
a von antārikṣham entstehende evanta bhāshika;  
es treffen also hier zwei bhāshika zusammen.  
Nach der Accentbezeichnung des Ma. wird der  
derselben anudatta').

agne yukshvā hi ye tāvā'cyāsu deva siddh  
vah = agnē yūkshvā hi yē tāvā'cyāsu deva siddh



die Aussprache der durch sie gewonnenen udâtta- und anudâtta-Accente noch folgende drei Regeln zu beachten:

1, 19. Von den in der Samhitâ unmittelbar auf einander folgenden udâtta-Sylben haben alle mit Ausnahme der letzten, oder mit andern Worten alle, welche im Brâhmaṇa udâtta<sup>1)</sup> bleiben, kampana, d. h. sie sind in einem Tone, der niedriger ist als der anudâtta (1, 19), auszusprechen. kampana haben ebenfalls alle im Brâhmaṇa unmittelbar auf einander folgende udâtta-Sylben. Erkläre ich die Regel richtig, worüber ich zweifelhaft bin, so haben z. B. in athâ váyam ādityā vráté távâ 'nāgāsó adítáyé syā́má alle Sylben mit Ausnahme der 1, 4, 11, und 15-ten kampana; von den vier, welche nicht kampana haben, sind 1, 4 und 15 in der Samhitâ udâtta und 11 ist die letzte der drei übrigen udâtta-Sylben, welche in der Samhitâ vorkommen und in ihr unmittelbar auf einander folgen (vráté távâ-). — prāti shṭhāpayati svar ṇākāḥ svā́hēti = prāti shṭhāpáyāti svar ṇākāḥ<sup>2)</sup> svā́hēti. Das folgende Beispiel ist accentuirt: ya-daivódéty athá vásántaḥ.

1, 20. 21. Eine anudâtta- oder svarita-Sylbe der Samhitâ, der ein bhāshika folgt und ein udâtta vorangeht, hat ebenfalls kampana; z. B. die Sylbe ca in kiṃ caṇā́mamát, oder die Sylbe yai in bhūtyai yédam.

Gern hätte ich erfahren, wie das Çatapathabrâhmaṇa heutzutage in Indien gelesen wird, aber ich habe bis jetzt noch Niemand gefunden, der es recitiren konnte, weil es hier in Poona gar nicht, oder nur sehr wenig, studirt wird. Sollte ich indessen den Norden Indiens besuchen,

<sup>1)</sup> d. i. unbezeichnet.

<sup>2)</sup> es ist resp. zu lesen: svar ṇā́ 'rkāḥ.

so hoffe ich mir die erwünschte Kunde zu verschaffen und ich werde dann das hier Versäumte nachholen.

Der zweite Abschnitt des Werkchens hat zunächst nichts mit der Verwandlung des Samhitā-Accents in den Çatapathabr.-Accent zu thun, sondern giebt eine Aufzählung der âkhyâtapadavikarāṇa, d. h. der Bedingungen, unter denen ein Verbum in der Samhitā seine gewöhnliche Betonung d. i. Accentlosigkeit verändert, oder, wie wir sagen würden, unter denen ein Verbum seinen Accent nicht verliert. Für diesen Abschnitt brauche ich hauptsächlich nur auf Professor Whitney's Abhandlung über den Sanskrit-Verbal-Accent, übersetzt in den „Beiträgen zur vergleich. Sprachf.“ vol. I, pag. 187 ff. zu verweisen.

2, 2. Wh. p. 190. syād dhaivā prāyaçcittih = syād dhaivā prāyaçcittih; aber im Ms. prāyaçcittih: — 3. Wh. p. 190. ānu yojā nv indra te hāri = anu yojā nv indrā té harī; aber im Ms. ānú und hārī: — 4. Wh. p. 198: — 5. P. 8, 1, 80 und 84: — 6. Wh. p. 211: — 7. Wh. p. 220: — 8. Wh. p. 217. Vāj. Prāt. 6, 2; P. 8, 1, 89; 61: — 9 ist mit 26 zu verbinden. Wh. p. 202: — 10. Das sūtra lautet im Ms. āmantritām sasvaram und so habe ich es trotz der Erklärung des Scholiasten gelassen. Wh. p. 190. Das letzte Beispiel hat im Manuscript keine Accentzeichen: — 11 ist mit 24, 12 mit 26 zu verbinden. Wh. p. 201: — 13. yajeta haiva ohne Accentzeichen im Ms.: — 14. Wh. p. 195. Çat. Br. 3, 6, 2, 3 hat pārāpaçyāt: — 15 ist mit 28 zu verbinden. Ms. hat devatāyade. Unter viniyogaḥ ist sicherlich der nānā<sub>p</sub>rayojano niyogaḥ des schol. zu P. 8, 1, 61 zu verstehen. Die Fälle gehören zu den Wh. p. 201 erwähnten: — 16 Wh. p. 193 unten: — 17. Ms. bhāvāti; imām

me varuṇa ṣrudhī hāvam = imam mé vārūṇā  
 ṣrudhī havām; aber im Ms. imām und ṣrudhī: —  
 18–22. Der Einfluß der Wörter hi etc. auf die Accentua-  
 tion eines Verbums erstreckt sich bis zur 16ten Sylbe, nach  
 Bhāradvāja bis zur 25sten, und nach Aupaṣivi bis  
 zur 32sten Sylbe. In den beiden letzten Fällen aber behält  
 von zweien oder mehreren Verben, welche innerhalb der  
 25 oder 32 Sylben stehen, nur das erste seinen Accent,  
 während nach Aupaṣivi alle accentuirt bleiben. Die beiden  
 Beispiele zu 19 haben im Ms. die Samhitā-Accentuation: —  
 Zu 23 vgl. 15; zu 24 vgl. 11; zu 25 vgl. P. 8, 1, 57; zu 26  
 vgl. 9 und 12: — 27–29, deren Lesarten theilweise ver-  
 dächtig erscheinen, enthalten Modificationen der voran-  
 gehenden Regeln: — 30 und 31 handeln vom Accent der  
 verdoppelten Wörter: — 32 soll nach dem Commentare  
 noch einmal darauf hinweisen, daß alle vier Wortklassen  
 ihren Accent im Çat.-Brāhm. in der früher angegebenen  
 Weise verändern. Weshalb die Worte akārekāro —  
 dhāraṇāḥ im Commentar angeführt werden (als sūtra  
 werden sie nicht betrachtet) ist schwer einzusehn.

33–38 endlich enthalten Notizen über die Accentuation  
 anderer Veden, anderer Schulen, und der übrigen Literatur.

|| ṣṛigaṇeṣāya namaḥ || ṣṛimatsāmbo jayati ||

Yājñavalkyam munim natvā Kātyāyanamunin api |  
 vyākhyāsyē bhāṣhikam sūtram Kātyāyanamunīritam || 1 ||  
 mantralakṣhaṇabhinnatvāc Chatapathabrāhmaṇasya tu |  
 tallakṣhaṇārtham muninā prañitam bhāṣhikam khalu || 2 ||  
 tasyedam ādimam sūtram |

atha brāhmaṇasvarasamskāranīyamah || 1 ||  
 athaṣabda ānantaryārthaḥ<sup>1)</sup> | atha mantralakṣhaṇapraṇa-

<sup>1)</sup> Ms. anantaryārthaḥ.

yanânantaram<sup>1)</sup> çatapathabrâhmaṇasvarasamskâra-  
yamah kriyata iti sûtraçeshah | mantralakshañanantaryam  
caitasya bhâshikalakshañasya sûtrakâraprasthânâd eva jñ-  
yate | tathâ kim vakshyati | „jâtyâbhinihitakshaiḥpraprâçish-  
tâç ca“<sup>2)</sup> 1, 10 iti sûtrena pûrvasiddham jâtyâdikam anûdya  
bhâshikasamjñâ || tathâ „svaritânudâttau ca“ 1, 14 iti sûtren  
pûrvasiddhasvaritânudâttâv anûdya brâhmaṇa udâttam vi-  
dhâsyati | tena tadupajîvyatvât tadânantaryam etasya  
sâdhûktam ||

dvau || 2 ||

brâhmaṇe tûdâttânudâttau dvâv eva svarau veditavyau nam  
mantralakshañe-dvitiyâdhyâyâdau svaraniyamasyâbhini-  
hitatvân nedam ârabdhavyam nirâkânkshatvâd, ata âha |

ukto mantrasvarah || 3 ||

na ca pûrvoktenedam anyathâ siddham pûrvoktalakshañasya  
mantrabhâgavishayatvât | ato nairâkânkshyâbhâvâd<sup>3)</sup> vaktavyam  
evedam | kim ca „kaṇṭhya rikâre brasvam“ Vâj. Prât. 4, 48  
iti vidyamâne „yat kim ca'rtushu“<sup>4)</sup> kriyate“<sup>5)</sup> „tathâ  
rishîṇâm“<sup>6)</sup> tathâ manushyâṇâm“ 14, 4, 2, 21 | tathâ „yava-  
yoh padântayoh svaramadhye lopah“ Vâj. Prât. 4, 124  
iti vidyamâna „indrač caiva prajāpatiç ca trayastrinçâv iti  
11, 6, 3, 5, tathâ „vâyav iha tâ“<sup>7)</sup> vimuñce“-ty 4, 4, 1, 15  
evam âdau<sup>8)</sup> samskâravailakshañyadarçanâc<sup>9)</sup> cârabdhavyam  
evedam || nanûkto mantrasvara iti na vaktavyam prakṛti-  
prayojanâbhâvâd ity ata âha |

<sup>1)</sup> unter mantralakshañam muß hier wohl wie zu 2 das Prâteçaktya gemeint sein? Zu 2, 1 citirt der schol. den letzteren Namen selbst.

<sup>2)</sup> Ms. jâtyabhini°. <sup>3)</sup> Ms. °kshâbhâvâd. <sup>4)</sup> Ms. caturshu.

<sup>5)</sup> diese Brâhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

<sup>6)</sup> das Brâhmaṇa hat: tathâ'rishîṇâm: die Regel Vs. Prât. 4, 48 wird im Çatap. Br. nicht beobachtet: anders im Ait. Br., s. diese Stud. 9. 30.

<sup>7)</sup> Ms. to.

<sup>8)</sup> Ms. vimuñcetyamâdau.

<sup>9)</sup> vgl. das zu Vs. Prât. 4, 125 Bemerkte.

tenâ'tra siddham || 4 ||

ena mantrasvaralakshanena siddham'svaram anûdyâ'tra  
Çatapathabrâhmaṇe svaralakshanam prañiyata iti sûtra-  
reshah ||

udâttânuḍâttau bhâshikas tatsam̐dhiḥ || 5 ||  
udâttaç câ'nudâttaç codâttânuḍâttau | tayoh sam̐dhir  
akavarnatety arthah | sa sam̐dhir bhâshikasam̐jño bhavati |  
vyavahârârtham sam̐jñâkriyate | vakshyati ca | „bhâshike co-  
bhayeshâm“ 1, 17 iti | âryamã"yûr ití 13, 5, 1, 18 | bhâsâ'ntariksham  
1, 2, 3, 34<sup>1)</sup> || udâttagrahanam kimartham | ud bûdhyâsvã 'gné  
1, 6, 3, 23 | atra dvayor mâ bhûd anudâttasvarayoh || an-  
udâttagrahanam kimartham | svâr yantó nâ'pékshânté 9, 2,  
, 27 | atra dvayor udâttayor mâ bhûd iti || tad iti vacanam  
ramârtham | bódháyâtâ'títhím ití 3, 1<sup>2)</sup> | atrâ'nudâttapûr-  
vatvân na bhavati || sam̐dhir iti | dhruvâ ásádán 1, 3, 4, 15 |  
câ fm árá 13, 5, 2, 18 | atrâ'sam̐dhitvân na bhavati ||

atheha katham bhavitavyam | úd divám stâbhânã"nta-  
rikshâm ití 3, 6, 1, 15<sup>3)</sup> |

anudâttâv antarenodâttah || 6 ||

pûrvayoh prathamam ekâdeçe kṛita udâttânuḍâttâv etau |  
ayoh sam̐dhir bhâshikasam̐jño bhavati ||

âprapûrva âkhyâtaparo na || 7 ||

âprâv upasargau | âpûrvah prapûrvaç câkhyâtapara  
udâttânuḍâttasam̐dhir bhâshikasam̐jño na bhavati | â'prâ  
lyâvãprithiví 4, 3, 4, 10 | prokshãmí 1, 1, 3, 11 | prâ'rpáyátú  
1, 7, 1, 4 || âprapûrva iti kim | dhruvã'sí 3, 6, 1, 20<sup>4)</sup> | pûshã'sí.  
14, 2, 1, 9 | yantã'sí 3, 6, 3, 7 | svâdhayã kṛitã'sí 6, 6, 2, 6<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vs. 25, 24 und 17, 72 hält den udâtta fest.

<sup>2)</sup> die durch iti markirte Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand.

<sup>3)</sup> Vs. 5, 27 hält den udâtta fest.

<sup>4)</sup> Vs. hält durchweg den udâtta fest, s. 5, 28. 38, 3. 5, 35. 11, 69.

<sup>5)</sup> hier hat meine Ausgabe den udâtta, weil alle drei hiesigen Mas.  
Chambers 7. 17. 19.) so lesen.

atra pratishedho mâ bhût || âkhyâte iti kim | édâm 3, 1, 11<sup>1)</sup> | â'yâm 2, 1, 4, 29 | prédâm<sup>2)</sup> | prэшé 3, 4, 2, 21<sup>3)</sup>

samâsaç câ'nâkhyâtaparo 'pi || 8 ||

cagrahaṇam âprayor<sup>4)</sup> anukarṣaṇârtham | âpûrvaḥ prapûrvaç ca samâso 'nâkhyâtaparo 'pi na bhâshikasamjño bhavati | anâkhyâtagrahaṇam âkhyâtâdhikâragrahaṇanivṛittyartham | apigrahaṇam âkhyâtaparo yadi dṛiçyate sa na bhâshikasamjño bhavati | eshtâ râyâḥ 3, 4, 2, 21 | eshtâv nâmâ 9, 4, 1, 12 | preddhó âgné 9, 2, 3, 40 | pretyâ etya 8, 1, 4, 8 || samâsa iti kim | prédâm | prэшé | édâm ||

apûrvaç ca samâso naiva || 9 ||

a ity akâro brasvo 'tra grihyate | akâraḥ pûrvo yasya samâsasamdhēḥ so 'yam apûrvaḥ samâsasamdhīḥ sa na bhâshikasamjño bhavati | sa nó viçvâyúḥ sâprathâḥ 14, 1, 1, 18 | çatâyúshâm kṛiṇúhī cīyamānâḥ 7, 5, 2, 17 | citotâyoḥ vāmajâtâḥ 7, 3, 1, 31 | vṛiddhâyúm anú vṛiddhâyâḥ 3, 6, 2, 24 || apûrva iti kim | divivâ cakshúr âtâtâm 3, 7, 1, 15 | brasvapratijñânam kim | mâteva<sup>6)</sup> putram 6, 8, 2, 3 || vacan vi kṛiṇâvahai 2, 5, 3, 17 | piteva putram 13, 8, 4, 9 || samâsa iti vartamâne punaḥ samâsagrahaṇam apûrvasamdhimâtr pratipattiyartham | ihehaishâm<sup>7)</sup> kṛiṇuhi bhojanâni 5, 5, 4, 21 || eva kâraḥ kâraṇam câ'navadhâraṇârtham | névâ<sup>8)</sup> vâ idâm âçr 'sâd âsīn névâ sad âsīt 10, 5, 3, 1 || neti vartamâne puna neti vacanam uttaratra nishedhanivṛittyartham ||

<sup>1)</sup> Hier ist in meiner Ausgabe yajur âhedam zu lesen.

<sup>2)</sup> diese Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand.

<sup>3)</sup> in allen diesen Fällen läßt sich der svarita der ersten Silbe nicht bezeichnen, weil eine vorhergehende Silbe fehlt. Die Vs. hat durchweg den udâtta, s. 4, 1. 3, 6. 5, 7. — Die ultima ist mit dem anudâtta-Strich zu versehen, s. p. 399 n. 4.

<sup>4)</sup> Ms. âprayor.

<sup>5)</sup> die Oxytonirung dieses Wortes in meiner Ausgabe ist ein Druckfehler. Beide hiesigen Mss. (Chambers 9 und 39) haben das Wort paroxytonon.

<sup>6)</sup> Vs. hat durchweg den udâtta, s. 3, 49. 12, 35. 35, 17.

<sup>7)</sup> so alle drei hiesigen Mss. (Chambers 6. 16. 21.).

jātyābhinihitakshaiprapraçlishtâç ca || 10 ||

jātyaḥ | abhinihitaḥ | kshaipraḥ | praçlishtâç ca | caçabdo  
bhāshikasamjñānukarṣaṇārthaḥ | ete ca svaraviçeshā bhā-  
shikasamjñā bhavanti || jātyaḥ | dhānyām āsī 1, 2, 1, 18 |  
bhūr bhuvāḥ svāḥ 2, 1, 4, 27 || abhinihitaḥ | prāsavé 'çvi-  
nóḥ 1, 1, 2, 17 | pūshné 'gnayé 3, 1, 4, 9 | vedo 'si 1, 9, 2, 23 |  
kó<sup>1)</sup> 'sī kátamó 'sī 4, 5, 6, 4 || kshaipraḥ | drvānnāḥ<sup>1)</sup> 6, 6,  
2, 14 | tryāmbákām<sup>1)</sup> 2, 6, 2, 11. 12 || praçlishtâḥ | abbhīndhā-  
tām 6, 5, 4, 5 | divīvá cakshuh 3, 7, 1, 18 || jātyakshai-  
prayoh „svaritānudāttau ca“ 1, 14 ity anenaivodāttatve  
siddhe pūrvasya nighātārtho 'yaṁ yatnaḥ | abhinihita-  
praçlishtayor udāttānudāttasamdhivād bhāshikasamjñā-  
yām prāptāyām anyatra bhāshikasamjñāyā anityatvajñāpa-  
nārtha ārambhaḥ | teneha na bhavati | sāvītā 'sī sātya-prāsāvāḥ  
5, 4, 4. 9<sup>2)</sup> | itthā hi soma in made 'vitā 'si sunvato vrikta-  
barhisha iti<sup>3)</sup> | ā'hām<sup>4)</sup> ājānī gārbhādhām 13, 8, 2, 5 ||

uto yo mo no so ca || 11 ||

uto | yo | mo | no | so | ity eshām okāro bhāshikasamjño  
bhavati | utó<sup>5)</sup> tá ishāvé namāḥ 9, 1, 1, 14 | yó<sup>1)</sup> mamá tánūḥ  
3, 4, 8, 9 | mó<sup>1)</sup> shū nāḥ 2, 5, 2, 28 | nó<sup>1)</sup> éva kshātriyāḥ 4,  
1, 4, 5 | só<sup>1)</sup> éva pūródhā 4, 1, 4, 5 ||

o caikesbām || 12 ||

o ity ayam okāra ekeshām ācāryānām matena bhāshika-  
samjño bhavati | bódhāyātā 'tīthim ó āsmín<sup>6)</sup> | sāptadāçā 'ksha-

<sup>1)</sup> hier ist der svarita ohne Marke, weil die vorhergehende Silbe fehlt, unter welcher der betreffende anudatta-Strich stehen könnte.

<sup>2)</sup> s. Vāj. samh. spec. II. praef. p. 10: „exceptiones inveni perraras: 10, 28 savitā 'si.“

<sup>3)</sup> diese Stelle finde ich weder in Vs. noch im Çat. Br.

<sup>4)</sup> Auch hier ist wie oben bei <sup>1)</sup> nicht ersichtlich, ob ā mit āhām zu ā'hām oder zu ā'hām verschmilzt: in der That aber hat Çat. 13, 2, 8, 5, in meiner Abschrift wirklich: apakrāmanty āham also ā'hām, und das apakrāmanty meiner Ausgabe ist somit wohl ein Fehler.

<sup>5)</sup> Vs. hat hier durchweg den udatta, s. 16, 1. 5, 6. 3, 46.

<sup>6)</sup> Vs. 3, 1 hat aber gar nicht o asmin, sondern ā'smin. Die Brāhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

râny ó çrāváyeti 12, 3, 3, 3 | ekeshâm vacanâd âçruteḥ  
Kâṇvânâm na bhâshikaḥ<sup>1)</sup> ||

udâttam etat || 13 ||

yad etad bhâshikasamjñam upakrântam udâttam etad bhavati<sup>2)</sup> | citrâm â'hām vṛiné 9, 2, 3, 38 | sînham sémam pāṇ  
aṇhásāḥ 12, 7, 3, 21 ||

svaritânudâttau ca || 14 ||

svarito 'nudâttaç ca svaritânudâttau | tau codâttau bhavataḥ<sup>3)</sup> || svaritaḥ | akrân karmá 2, 5, 2, 29 | vâjé-vâjé vai  
5, 1, 5, 24 || anudâttaḥ | sa prâthamam ânúyâjâm anu mān-  
tráyétá 11, 2, 7, 22 | sâha vâcâ mayobbhuvâ 2, 5, 2, 29 ||

udâttam anudâttam anantyam || 15 ||

udâttam yat samâmnâye tad anudâttam bhavati brâhmaṇe<sup>4)</sup>  
havyé | kâmyé | idé | ranté | candré 4, 5, 8, 10 || anantyam  
iti kim<sup>5)</sup> | cakshûr mîtrasyâ varúnasyâ'gnéḥ 4, 3, 4, 10  
viçvâni dévâ váyunâni vídvân 3, 6, 3, 11 | purúshasyâ bāhū<sup>6)</sup> |

antyam samhatânâm || 16 ||

bahûnâm udâttânâm<sup>7)</sup> ekatra yuktânâm paurvâparyeṇā  
'vasthitânâm samâmnâye brâhmaṇe 'ntyam udâttam anudâ-  
ttam bhavati | pûrveshâm svaraviçeshânupadeçât samâmnā-  
yasvara eva bhavati | â brâhmân 13, 1, 9, 1 | athâ váyam  
âdityâ vráté távâ'nâgásó adítáyé syāmá 6, 7, 3, 8 | lājñā  
chācīsu yavyé gavyé 13, 2, 6, 8 | â yā dyām bhāsyā

<sup>1)</sup> unter den eke sind somit im Texte die Mādhyandina genannt, die in der That das o in o çrāvaya als bhâshika d. i. svarita bezeichnen.

<sup>2)</sup> d. i. es bleibt die Silbe selbst unbezeichnet.

<sup>3)</sup> der sekundäre svarita (hinter einem udâtta) und der anudâtta der Samhitâ-Texte bleiben ebenfalls unbezeichnet.

<sup>4)</sup> d. i. erhält den anudâtta-Strich.

<sup>5)</sup> diese Ausnahme gilt aber (s. ob. p. 399 n. 4) in den Mss. nur für den Fall, daß der ultima eines Hemistichs, resp. einer kapdikâ, als Aulaut des nächsten Satzes ein udâtta folgt, also von den hier aufgeführten Fällen bei 4, 3, 4, 10 (wo â'prâḥ folgt), nicht aber bei 3, 6, 3, 11 (wo yuyodh. folgt). S. noch schol. zu 21.

<sup>6)</sup> diese Brâhm.-Stelle ist mir nicht zur Hand.

<sup>7)</sup> Ms. udâttām



prithivīm orv antarīkshām 8, 7, 3, 18 | agne yukshvā hi ye  
tavā 'çvāso deva sādḥavah 7, 5, 1, 38. ||

bhāshike cobhayeshām || 17 ||

bhāshike para ubhayeshām<sup>1)</sup> udāttānām anudāttānām cā  
'nudātta ādeço bhavati || udāttānām | cītrām ā'ham 9, 2, 3, 38 |  
sīnham sēmaṁ 12, 7, 3, 21 || anudāttānām | dhānyām āsī 1,  
2, 1, 18 | sāvītārām onyoh 3, 3, 2, 12 | nīgrābhyā sthā 3, 9, 4, 7 ||

ekasyā'pi || 18 ||

ekaçabdo 'nyavacano yathā 'nyatrā 'py ābhyām eka ity evam  
ihā 'py udāttānudāttābhyām eko 'nya ity arthah | kaç cā'sau |  
svaritah<sup>2)</sup> | tasyā 'pi bhāshike pare 'nudātta<sup>3)</sup> ādeço bhavati |  
namó bhūtyai yēdam cākārā 7, 2, 1, 17<sup>4)</sup> | eshtā rāyah prēshé  
bhagāyā 3, 4, 3, 21 || nanu „nīhitam udāttasvaritaparam“  
Vāj. Prāt. 4, 135 ity anenaivā 'nudāttasya siddhasya „bhā-  
shike cobhayeshām“ 1, 17 iti ca nighāte siddhe sati yadā  
"rabhyate tadā jñāpayati hanyamāno 'pi yena kenacit pra-  
kāreṇa yena kenacin nimittenā'yam svarita eveti | kim etasya  
jñāpane prayojanam bhaviṣhyati | prāsavē 'çvinoh 1, 1, 2,  
17 | pūshnē 'gnayé 3, 1, 4, 9 | evam nighāte 'pi sati svarita-  
tvam svaritasya cā'bbinihitatvam abhinihitasya ca bhāshika-  
samjñā siddhā bhavati ||

teshām ca prāg uttamād anantarāṇām ca  
kampanam || 19 ||

teshām ca prāg uktānām anantarāṇām bahūnām paur-  
vāparyeṇā 'vasthitānām uttarāt pūrveshām anantarāṇām |  
jātyantareṇā'vyavahitānām ity arthah | kampanam nāmā  
'nudāttād anudāttatvam bhavati | pratī shthāpáyāti svār

<sup>1)</sup> dies ist ein etwas eigenthümlicher Ausdruck, vgl. dvau in Regel 2.

<sup>2)</sup> auch dies ist ziemlich sonderbar.

<sup>3)</sup> Ms. udātta.

<sup>4)</sup> der ndātta von cakāra bleibt vor dem folgenden udātta von iti unbezeichnet.

nâkâḥ svâhetī<sup>1)</sup> | yadaivodety<sup>2)</sup> atha vasantaḥ 2, 2, 3, 3,  
addhā hī tād yān mantrō 'ddhó tād yad ātmā 2, 3, 1, 3  
ādityo ha tv évaishó 'gniḥ citāḥ 10, 5, 4, 4 ||

udâttapûrvasya câ 'nudâttasya || 20 ||

udâttah pûrvo yasyâ 'nudâttasya so 'yam udâttapûrvo 'nu-  
dâttas tasya ca bhâshike pare kampanam bhavati | kin-  
canā "māmād itī 9, 1, 1, 24 | sa dādhārā prithivīm dyā-  
utémām itī 7, 4, 1, 19 ||

udâttapûrvasya ca svaritasya || 21 ||

svaritasya codâttapûrvasya bhâshike pare kampanam bha-  
vati | namó bhûtyai yedam cākāretī 7, 2, 1, 17 | eshtā rāyaḥ  
préshé bhagāyētī 3, 4, 8, 21 || atrā'ntyasyodâttasyâ 'nudâttatim  
praty eke vivadante<sup>3)</sup> | tasmād ú kúryād evaitasyā puru-  
shásyā bāhū<sup>4)</sup> | prāṇād āpānātī 2, 1, 4, 29 || iti pratana-  
kaṇḍikā ||

athâkhyâtapadavikaraṇâḥ || 1 ||

âkhyâtam<sup>5)</sup> ca tat padam câ'khyâtapadam | tasya vikaraṇā  
âkhyâtapadavikaraṇâḥ | ke punas te | hyâdayo va-  
kshyamânâḥ | athaçabdaḥ câ'trâ'dhikârārthaḥ | brâhma-  
nârtho 'dhikâro nivṛttaḥ | athedânīm samāmnâya<sup>6)</sup> âkhyâta-  
padavikaraṇâ vyâkhyâyante || kim punar âkhyâta-  
padam | kriyâvâcakanî âkhyâtam lîngato na viçishyate |  
kaḥ punar âkhyâtapadavikârah | anâkhyâtât parasyâ'nudi-  
ttatvam<sup>7)</sup> adhikârah | çesho vikârah || nanu ca prâtiçâkhyā  
eva „prakṛityâ'khyâtam âkhyâtapûrvam“ Vâj. Prât. 6. 1.  
iti prakṛityâ'khyâtapadavikaraṇâ uktās teshām iha punar-

<sup>1)</sup> aber Vs. 18, 50 hat nicht nâkâḥ, sondern nâ'rkaḥ, und Cat. 9  
4, 2, 19. 20 liest daher: °yati svar nâ'rkaḥ. <sup>2)</sup> Ms. yedevodety.

<sup>3)</sup> dies hat mit sûtra 21 nichts zu thun, sondern erscheint als eine  
nachträgliche Bemerkung zu 15.

<sup>4)</sup> diese Brâhmaṇa-Stelle ist mir nicht zur Hand.

<sup>5)</sup> Ms. akhyâtam. <sup>6)</sup> Die Beispiele nimmt der schol. indessen fast  
fast ausschließlich aus dem Brâhmaṇa! auch hat der Text in der That  
wohl in einigen Regeln nur dieses im Auge.

<sup>7)</sup> Ms. padasyānu°. (Vgl. Vs. Prât. 6, 1. 2, 17).

vacanam anarthakam | atrocyate | tatrā'bhibitebhyo 'dhikā  
vaktavyāḥ | te yadi cūddhā abhidhīyerāṁ tadā'bhibhitānām  
parisaṁkhyānam āçaṅkyeta | atas taddoṣhaparijibhīrshur ācā-  
ryo 'bhibhitānabhibhitānām jñāpakam granthapraṇayanam ka-  
roti sma ||

arthâdih || 2 ||

arthâdâv âkhyâtapadam vikriyate<sup>1)</sup> | bhavāty ātmanā parā  
'syā dvīśhān bhrâtrīvyāḥ 8, 4, 4, 3 | santy éva ghrītāstókā  
ivā tvāt 1, 6, 3, 6 | syād dhaiva prāyaçcittih 5, 5, 4, 9 ||

pâdâdih || 3 ||

pâdasyâdih pâdâ "dih | pââdâv âkhyâtapadam vikriyate |  
manó, dadātú daivyó janāḥ 3, 55 | tánûbhīḥ, agānmāhī ma-  
nāsā sam çivenā 2, 24 | anú, yojā nv indrá té harī 3, 52 |

hi || 4 ||

hiçabdâc ca param âkhyâtam vikriyate | âpó hí sbṭhâ má-  
yóbhuváḥ 11, 50 | vi him iddhó akhyāt 6, 7, 8, 2 | çiró hi prá-  
thāmām jāyāmānāsyā jāyáté 10, 1, 2, 5 || pûrvam apiti vak-  
tavyam | indávó vām úçantí hi 7, 8 ||

hanta || 5 ||

hantety etasmâd api param âkhyâtapadam vikriyate | hantá  
té 'nayā Kātyāyanyā 'ntām kāravāññīti 14, 5, 4, 1 | hantā 'sy-  
éndriyam vīryām sómápf̥tham ānnādyām harāññīti 12, 7, 1, 10 ||

net || 6 ||

ned ity asmâc ca param âkhyâtam vikriyate | ned átírecayā-  
ññīti<sup>2)</sup> | nét tvad ápácétayātai 2, 17 ||

kuvit || 7 ||

kuvid ity etasmâc ca param âkhyâtam vikriyate | kúvin  
mé pútrām avádhīd ití 1, 6, 3, 6 | kúvín me 'núpábhūtāḥ  
somām abábhákshád iti 1, 6, 3, 8 ||

<sup>1)</sup> Ma. vikriyate.

<sup>2)</sup> Diese Stelle ist mir nicht zur Hand.

aha || 8 ||

ahety etasmāc ca param ākhyātar  
ahā'syā bhavāti<sup>1)</sup> | annām ahaitāsyā  
ahaitāsyā bhavāti 6, 6, 3, 11 ||

samuccaye || 9 ||

samuccaya ākhyātaṃ vikriyate |  
sthāḥ 11, 30 | sūkṣmā cā'si cīvā  
āmantritam sasvaram<sup>2)</sup>  
saha svareṇa vartata iti sasvaram  
svaram cā'mantritasasvaram |  
āmantritasasvarāt param ākhyāta  
vāndishīmāhi 3, 32<sup>3)</sup> | agnē yūksa  
rāntū cittibhiḥ 12, 31 ||

jijñāsitam || 11 ||

jñātum iṣṭam jijñāsitam | jijñāsitam  
kātham<sup>4)</sup> asyāitāt karmā sāṃvātaḥ  
31 | kātham asyaishā vasor dhārā  
3, 3, 19 ||

vicāritam || 12 ||

vicāritam ākhyātaṃ vikriyate | ya  
11, 7, 4, 2 | ādhaḥ evīd āstīd ūp  
yajētās na yajētās itī 11, 1, 5, 4 ||

avadhāritam ca || 13 ||

avadhāritam ākhyātaṃ vikriyate |

<sup>1)</sup> diese Stelle ist mir nicht zur Hand  
man āmantritasasvaram, oder gar \*sasvarāt

<sup>2)</sup> aber Vs. liest mit Recht vandishīmā  
2, 6, 1, 38 (und R. 1, 82, 3).

<sup>3)</sup> s. 24. In beiden hier angeführten  
Frage mit kātham es liegt somit Regel 9  
kātham ist das Verbum stets tonlos): —  
enklitisch, tonlos.

<sup>4)</sup> für das erste und das letzte Beispiel

<sup>5)</sup> wo aber das erste āsit nur wegen  
(auch im Rik 10, 129, 5 beide Male unbe-

ritam | yajéd<sup>1)</sup> ity āhūḥ 11, 7, 4, 2 | yajétá<sup>1)</sup> háivá 11, 1, 5, 4 ||  
yadyogaḥ || 14 ||

yadâ yogo yadyogaḥ | yogaçabdaḥ sambandhamâtravacanaḥ |  
sa ca vibhaktyanto dataraḍatamâdipratyayântaḥ ca drash-  
ṭavyaḥ | yadyogâd âkhyâtaṁ vikriyate | viçvâ yád ajáyâḥ  
sprīdhāḥ 19, 71 | yó 'smān dveshtī yaṁ cá váyaṁ dvīshmāḥ  
1, 25 | yatrā nīyudbhīḥ sacásé çivâbhīḥ 13, 15 | yátárâ naú  
daviyâḥ párâpaçyât<sup>2)</sup> 3, 6, 2, 3 | yátáro vái saṁyáttáyôḥ  
párâjayáté 1, 5, 3, 6 | yátaráṁ vái saṁyáttáyór mītrāṁ  
āgacchátī sa jáyátī 1, 5, 3, 17 | yátáráthā kāmāyétá 1, 7, 3,  
17 | yátámáthā kāmāyétá 2, 1, 4, 27 | yādriçād vái jāyáté  
7, 4, 1, 1 ||

viniyogaḥ || 15 ||

viniyoge yad âkhyâtaṁ tad vikriyate | sa ca viniyogo drash-  
ṭavyo yaç ca mantrâdau devatâpade vâ bhavati, tadabhâve  
kvacit | sá vâ indrâgnībhyām úpádadhâtī, viçvakārmanā  
sādáyátī 8, 3, 1, 4 | tūshṇīm dārbhástāmbāṁ úpádadhâtī,  
yajúshā 'bhi júhótī 7, 2, 4, 29 | tūshṇīm údácámāsān nīnayátī,  
yajúshā vápátī 7, 2, 4, 29 ||

vâkyaçeshaḥ || 16 ||

vâkyaçeshaḥ tu yasminn upalabhyate tac câ 'khyâtaṁ vikri-  
yate<sup>3)</sup> | athá prâtar āgnéyaḥ pūrôḍāçó bhaváty, aīndraṁ  
sāmnāyyām 2, 4, 4, 8 | dvāv<sup>4)</sup> uttárasyām vedyām pâdaú  
bhavátó, dvaú dakshínasyām 12, 8, 8, 6 | citó gārhapátyó  
bhaváty, acítá āhávānīyāḥ<sup>5)</sup> 7, 2, 1, 15 ||

anubandha iti || 17 ||

anubadhyate<sup>6)</sup> 'nenety anubandhaḥ | âkhyâtârthasya yaḥ  
çabdo nityatām bravīti so 'nubandhaḥ | tasmâc ca param

<sup>1)</sup> für beide Beispiele reicht bereits Regel 2 aus.

<sup>2)</sup> Ms. 'paçyét.

<sup>3)</sup> Ms. vikriyate.

<sup>4)</sup> das Br. hat dvâ, s. Vs. Prât. 4, 124 (diese Stud. 4, 252).

<sup>5)</sup> Ms. āvanīyāḥ.

<sup>6)</sup> Ms. anubandhyate.

ākhyātam vikriyate | ṣvaḥ-ṣvāḥ ṣreyān bhavāti 4, 2, 4, 2<sup>1)</sup>  
 itikaraṇam ākhyātādhikārasamāptiyartham | yatra-yatra sam-  
 āmnāya ākhyātavikāro dṛiṣyate, tatra-tatra tathaiva prā-  
 pattavyaḥ samānasamśkārat | imam me varuṇa ṣrudhī ha-  
 vam 21, 1 ||

eta ā shoḍaṣākṣharāt padam kurvanti || 18 ||  
 ete hyādaya ā shoḍaṣād akṣharāt padam ākhyātam  
 kurvanti | ā shoḍaṣād ity abhividhir maryādā vā | sa cā-  
 kasmād ārabhya "shoḍaṣād akṣharāt | yathālabham udāhe-  
 raṇāni | hantā 'syendriyam vīryam sōmāpītham ānnādyam  
 harānīti 12, 7, 1, 10 | sā yo haivam étam sāmavātsāram ādhy-  
 ātmam prātiśṭhītam vedā<sup>2)</sup> | ned ātirēcayānīti<sup>3)</sup> | net tva  
 āpācētayātāi 2, 17 ||

ā pañcaviṇṣād<sup>4)</sup> iti Bhāradvājaḥ || 19 ||  
 hyādaya ā pañcaviṇṣāt padam vikurvanty ākhyātam iti<sup>5)</sup>  
 Bhāradvāja ācāryo bravīti | yēnā naḥ pūrve pitāraḥ padajñā  
 ārcanto āṅgirasō gā āvindaṇ 34, 17 | yān nirṇijā rēkṣasā  
 prāvṛitasya rātīm grībhītām mukhatō nāyanti 25, 25 ||

ā dvātriṇṣād<sup>6)</sup> ity Aupaṣivih<sup>7)</sup> || 20 ||  
 hyādaya<sup>8)</sup> ā dvātriṇṣād akṣharāt padam kurvanty ākhyā-  
 tam ity Aupaṣivir<sup>9)</sup> ācāryo bravīti | sā yo haivam étam  
 sāptādācam prajāpātīm ādhidaivātam cā 'dhyātmam cā prā-  
 tiśṭhītam vedā 12, 3, 3, 4 ||

āmaryādāsthayoḥ padayor bahūnām pūrvapa-  
 dam vikriyate || 21 ||  
 maryādā tridhā shoḍaṣākṣharā pañcaviṇṣatyakṣharā dvā-  
 triṇṣadakṣhareti | tatra shoḍaṣākṣharā pradhānapratiheti

<sup>1)</sup> die Editio hat hier bhavati ohne Ton, weil die beiden hiesigen Ms. (Chambers 5. 39) so lesen

<sup>2)</sup> diese Stellen sind mir nicht zur Hand.

<sup>3)</sup> Ms. pañcaviṇṣat.

<sup>4)</sup> Ms. om. iti.

<sup>5)</sup> Ms. dvātriṇṣad.

<sup>6)</sup> zu Aupaṣivi s. diese Stud. 3, 160. 4, 78.

<sup>7)</sup> Ms. ādayaḥ

<sup>8)</sup> Ms. aupaṣivir.

<sup>9)</sup> vikriyate.

pañcaviṇṣatyakṣharâyām<sup>1)</sup> dvātriṇṣadakṣharâyām pakshe  
vikriyate<sup>2)</sup> | pākshikatvād aparipūrṇe itare maryāde | īśhad-  
artha<sup>3)</sup> ān prayuktaḥ | īśhanmaryādā "maryādā | āmaryā-  
dâyām tiṣṭhata ity āmaryādāsthe | āmaryādāsthayor  
ākhyātapadayoḥ | pañcaviṇṣatyakṣharādvātriṇṣadakṣha-  
rāntarbhūtayor<sup>4)</sup> ity arthaḥ | pūrvam ākhyātapadam vi-  
kriyate<sup>5)</sup> | bahūnām cā "maryādāsthânām ākhyātânām  
pūrvam ākhyātam vikriyate hyādiyoge sati || dvayor udā-  
haraṇam | sā yat sāyām astāmīte jūhoty āgnāv evaibhya  
état pravīṣṭébhyo jūhōti 2, 3, 1, 9 | sā yat sāyām astāmīte  
jūhoty āsyā rasāsyā jīvanāsyā devebhyo jūhāvānīti 2, 3, 1,  
11 || bahūnām udāharaṇam | sā yat sāyām astāmīte jūhōti  
garbhām evaitat santām abhijūhōti garbhām santām abhi-  
kārōti 2, 3, 1, 4 | atha yat prātār anūdīte jūhōti prajānāyaty  
evainām état só'yām tejō bhūtvā vibhrājāmānā udēti 2, 3, 1, 5 ||

sarvāṇīty Aupaçivih || 22 ||

sarvāṇy āmaryādāsthitāny ākhyātapadāni hyādiyoge vikri-  
yanta<sup>6)</sup> ity Aupaçivir ācārya āha | yasmīnn ardhē yajāntē  
teshām vā ūnnetōttāmō dīkṣhātē prāthamō 'vābhrīthād ūdā-  
yātām udaiti 12, 1, 1, 10. 11 | ye dévāsō divy ekādāçā stha  
prīthivyām ādby ekādāçā sthā | āpsūkṣhitō mabīnaikādāçā  
sthā te dévāsō yājñam īmam jūshādhvām 7, 19 ||

vinīyoge tu pūrvapadam || 23 ||

vinīyoge tu pūrvapadam vikriyate na dvitīyam | tūshṇīm  
dārbhāstāmbam upādadbhātī, yajūshā 'bhijūhōti 7, 2, 4, 29 |  
tūshṇīm ūdācāmāsān nīnayātī yajūshā vāpātī 7, 2, 4, 29 |  
sā vā indrāgnibhyām upādadbhātī viçvakārmāṇā sādāyātī 8,  
3, 1, 9 | tuçabdo vinīyogāvadhāraṇārthāya | vinīyoge tu pūrva-  
padam eva vikriyate<sup>7)</sup> ||

<sup>1)</sup> Ms. pañcatrinṣṇ.

<sup>2)</sup> Ms. vikriyate.

<sup>3)</sup> Ms. īśhadārtha.

<sup>4)</sup> Ms. 'rāntabhū.

<sup>5)</sup> Ms. vikriyate.

<sup>6)</sup> Ms. vikriyante.

<sup>7)</sup> Ms. pūrvapadam e vikriyate.

jijñāsitayoḥ ca || 24 ||

jijñāsitayoḥ ca pūrvapadam vikriyate <sup>1)</sup> | kātḥam asyañā  
karmā sām̐vātsāram āgnim āpnoti kātḥam sām̐vātsārenā 'gn  
sānpādyāté 6, 2, 2, 31 ||

anantarhitayoḥ ca || 25 ||

anantarhitam bhinnajātīyair avyavahitam ity arthaḥ | an  
tarhitayoḥ ca pūrvapadam vikriyate | purūṣhām hā nā  
yānam prajāpātir ūvācā yajāsvā-yājāsvetī 12, 3, 4, 1 | s  
yajā-yājety évottārān āhā 1, 5, 3, 8 ||

vicâritasamuccayayoḥ ca || 26 ||

vicâritadvaye samuccayadvaye ca pūrvam ākhyātapad  
vikriyate nōttaram || vicârita udāharanam | yajéd ājyāb  
gañ nās itī 11, 7, 4, 2 | yajétās na yājétās itī 11, 1, 3  
samuccaya udāharanam || çarmā cā sthō varmā cā s  
itī 6, 4, 1, 10 | sūkshṃā cā 'sī çivā cā 'sī 1, 27

na nirvacane 'nūbandho vākyaçesho 'vad  
arthaç cā'vadhâraṇo na vikuruta iti Bhārs  
vājah || 27 ||

nirvacanam nāmā'rthasyā'nvākhyānam vidhirūpeṇa vā  
vādarūpeṇa vā pūrvasyā'nvākhyānam | anubadhyata  
anubandhaḥ | punaḥpunar āvartanam ity arthaḥ | an  
shām api dṛiçyata itī dīrghatvam | nirvacane  
bandho vākyaçesho yasmin vidyate tad ākhyātam  
vikuruta iti Bhāradvāja āha | çrāddbhāyā vai d  
dīkshām nirāmīmātā 'dītyāi prāyāñīyām 12, 1, 2, 1 | ity a  
kṛishāty āthetī 7, 2, 2, 12 || Bhāradvājavacanād vikurute  
bāstājīnē pushtīkāmām ābhīshīñcet kṛishnājīnē brāhmav  
cāsakāmām ūbhayōr ūbhayākāmām 9, 3, 4, 14 | pañca p  
yājā bhavāntī trayō 'nūyājā ekām sām̐shṭāyājūḥ pus  
māntāv ājyābhāgāu 11, 4, 3, 19 || avadhir iti karmani k

<sup>1)</sup> Ms. vikriyate. <sup>2)</sup> In den Mss. des Çat. Br. ist asya unbeze  
net, also tonlos; es müßte somit oben zweimal als udātta bezeichnet se



cit kâlaviṣeṣha upâdīyate | tatra<sup>1)</sup> karmaṇo yad avadhâ-  
raṇaḥ so 'vadhyaṛtho 'vadhâraṇaḥ | tasminn avadhâ-  
raṇe yad âkhyâtaṁ tan na vikriyate | iti-karaṇâd Bhâ-  
radvâja âha | tad yathâ | évam évâ mâdhyândiné saṁvâne  
'grihîta evaitasmâd âcchāvâkâyôttâmô grahó bhávâty athâ  
trîtyâṁ vásâtīvarīṇâm avânâyâtī 4, 2, 3, 5 || vâkyapeṣhaḥ  
2, 16 iti vikâre prâpta idam ârabhyate ||

bhûyovâdī varīyovâdī kanīyovâdī vâ'navadhâ-  
raṇâḥ || 28 ||

bhûyo bahutaram ity arthaḥ | bhûyo vadatīti bhûyovâdī |  
varīyo gurutaram ity arthaḥ | varīyo vadatīti varīyovâdī |  
kanīyo 'lpataram ity arthaḥ | kanīyo vadatīti<sup>2)</sup> kanīyo-  
vâdī | ete vâ anavadhâraṇâḥ | na avadhâraṇâḥ anavadhâ-  
raṇâḥ<sup>3)</sup> | bhûyovâdī yaḥ çabdas tasmâc ca parasya vikâro  
nâ'vadhâryate | vikâro na bhavatīty arthaḥ | évam varīyo-  
vâdikanīyovâdinoḥ<sup>4)</sup> | tasyâ bhûyó-bhūyâ évâ tejó bhávâtī  
2, 2, 2, 19 | páraḥ-pará évâ varīyâs tapó bhávâtī 3, 4, 4, 27 |  
tasyâ kanīyâḥ-kānīyâ évâ tejó bhávâtī 2, 2, 2, 19<sup>5)</sup> | neti  
vartamâne 'navadhâraṇagrahaṇam anityârtham | naikānti-  
kenâ 'vikâro 'vadhâryate kadâcid vikriyate 'pi | Mâdhyān-  
dinânâṁ ca santi bahūny udâharaṇâni | tasyâ bhûyó-bhūyâ  
évâ tejó bhávâtī<sup>6)</sup> | tasyâ kanīyâḥ-kānīyâ évâ tejó bhávâtī ||  
anûbandhaḥ 2, 17 iti prâpta idam ârabhyate | anavadhâra-  
ṇam kim | anyatrâ 'pi yatra vikâro dṛiçyate tatra vikâro  
nâ 'vadhâryate | évam hainâm<sup>7)</sup> sâ uddīpâyâtī 2, 2, 2, 19 |  
évam haivam çriyâ yaçásâ bhávâtī<sup>8)</sup> | évam hainâm sa  
jäsâyâtī 2, 2, 2, 19 | évam<sup>9)</sup> haivam kīrtyâ yaçásâ çriyâ

<sup>1)</sup> Ms. taya. <sup>2)</sup> Ms. vadatī. <sup>3)</sup> Ms. ete na avadhâraṇâ | na  
avadhâraṇâ anavadhâraṇâ | . <sup>4)</sup> Ms. 'vâdikanīyo°.

<sup>5)</sup> wohl in der Kāpva-Schule?

<sup>6)</sup> so die Editio (2, 2, 2, 19) beide Male.

<sup>7)</sup> Ms. haivam. <sup>8)</sup> Diese Stelle ist wohl durch Deuterologie aus  
dem Folgenden entstanden. <sup>9)</sup> die folgenden beiden Stellen sind mir nicht

zur Hand: sind es etwa Kāpva-Varianten zu 2, 2, 2, 19? oder zu 9, 5, 2, 12. 18?

çvaḥ-çvāḥ çreyān bhāvātī | évam haivam kīrtiā yaçai  
(çriyā) çvaḥ-çvāḥ pāpīyān bhāvātī ||

parisamāptiyarthāç cā 'nyatamo hyādīnām  
vikaroti || 29 ||

hyādīnām vikaraṇānām anyatama ekatamo yena sākam  
sambadhyate tad evā "khyātam vikaroti | anyāny ākhyā-  
tāni<sup>1)</sup> samīpasthānāni na vikaroti | tasminn evā "khyāte par-  
samāptiyarthatvāt | kim hí haréd yaḍ āntarikṣhām hāram  
divām hārāmītī harét 1, 2, 4, 14

yamapadayoḥ svarādyor alpasvaratarām pr-  
kṛityā || 30 ||

dviruktam padam yamapadam | svara ādir anayos te ime  
svarādīnī pade | alpatarāḥ svarā yasmin dṛiçyante tad alpa-  
svaratarām | tayor yamapadayoḥ svarādyor<sup>2)</sup> alpasva-  
ratarām prakṛityā tiṣṭhati | tād ekaikāyevémānī lokān  
sprīṇūtē 1, 3, 5, 15<sup>3)</sup> | taragrahaṇam svareshu tulyasamkhye-  
shv api mātṛātīrekād uttaram pūrvasyā 'dhikam ity arthāḥ  
mātṛāhīnam api pūrvam prakṛityā bhavati | tasmād ekaikam  
evā 'nāvānān anū brūyāt 1, 3, 5, 15 ||

svarādyasvarādyoç ca samamātrayoḥ pūrvam  
iti Bhāradvājaḥ || 31 ||

svara ādir anayos te ime svarādīnī<sup>4)</sup> | asvara ādir anayos  
te ime asvarādīnī<sup>5)</sup> | tayor svarādyoç ca yamapadayor  
asvarādyoç ca yamapadayoḥ samamātrayos tulyamātrayoḥ  
pūrvapadam prakṛityā bhavatīti Bhāradvāja āha | tad yathā  
svarādyoḥ | upópēn nu mághávān 3, 34 | asvarādyoḥ | pr-  
prā 'yām agnīḥ 12, 34 | sam-sām id yúvāsē 15, 30 |

yathārtham caturvidhapadam viparyastam =

<sup>1)</sup> Ms. anyākhyā<sup>0</sup>.

<sup>2)</sup> man erwartet svarādīnor.

<sup>3)</sup> der Mādhy.-Text liest aber: lokānt samtanoty ekaika-  
yemānī lokānt sprīṇute.

<sup>4)</sup> Ms. svarādī.

<sup>5)</sup> Ms. asvarādī.

catusprakāram caturvidhapadam nāmākhyātopasarga-  
nipātākhyam catusprakāram samyak prakārato vyākhyā-  
tam tad brāhmaṇe svarato viparyastam bhavatīti vedi-  
tavyam | sa ca viparyāso vyākhyātaḥ pūrvatra bhāshike |  
udāttam etat 1, 13 svaritānudāttau ca 1, 14 udāttam an-  
udāttam anantyam <sup>1)</sup> 1, 15 antyam samhatānām <sup>2)</sup> 1, 16 bhā-  
shike cobhayeshām 1, 17 iti ||

akārekārokārarkāralkārā <sup>3)</sup> avarṇadhāraṇāḥ <sup>4)</sup> || avarṇa-  
sya dhāraṇā avarṇadhāraṇāḥ | asti padam mātṛākālam dvi-  
mātṛākālam trimātṛākālam iti | akārādayaḥ pañca varṇā  
ashtādaṣadhā bhidyanta ity arthaḥ | yat tv Āpiçalinok-  
tam <sup>5)</sup> „rivarṇalivarṇayor dīrghā na santi“-ti tad iha na <sup>6)</sup>  
vidyata ṛikārādigrahanāt || samdhyaksharāṇām dvādaṣa bhe-  
dāḥ <sup>7)</sup> | samdhyaksharāṇām hrasvā na santīty etad api jñā-  
pitam bhavati ||

çatapathavat Tāṇḍi-Bhāllavinām <sup>7)</sup> brāhma-  
ṇasvaraḥ || 33 ||

çatapathasyeva çatapathavat | Tāṇḍino <sup>8)</sup> Bhāllavinaç ca  
Tāṇḍi-Bhāllavināḥ | teshām çatapathavad brāhmaṇasvaro  
bhavati | sa ca vyākhyātaḥ ||

sapta sāmnam shadjarshabhagāndhāramadhya-  
mapañcamadhaivatanishādāḥ || 34 ||

<sup>1)</sup> Ms. anityam. <sup>2)</sup> Ms. °hitānām. <sup>3)</sup> Ms. °ekārorarkāra°.

<sup>4)</sup> ist dies nicht ein sūtram? (s. oben p. 405). — Zu der Festhaltung  
des a als Norm für die anderen Vokale s. Vs. Prāt. I, 55., diese Stud. 4,  
115. 119. 5, 92. <sup>5)</sup> Ms. apiçilinoktam.

<sup>6)</sup> s. Vs. Prāt. I, 65. 69. Whitney zu Ath. Prāt. I, 89. Daß Āpi-  
çali auch den langen ṛi-Vocal in Abrede stellte, ist höchst interessant. Im  
Taitt. werden die Gen. Plur. von Wörtern auf ṛi meist mit kurzem ṛi ge-  
schrieben, aber im Accus. Plur. hat das ṛi auch da seine sichere Stelle, s.  
z. B. pitṛin Ts. I, 8, 5, 2.

<sup>7)</sup> Das Brāhmaṇam der Tāṇḍin, das Pañcaviṇçam nämlich, wird in  
den jetzigen Mss. gar nicht mehr accentuirt (ebenso das Shadviṇçam). Aber  
auch der schol. zu Pushpas. 8, 8, 29 berichtet von ihnen, wie von den im Texte  
dasselbst genannten Kālabavin und Çatyāyanin, daß ihre Brāhmaṇa accentuirt  
gewesen seien, resp. ihr „pravacanavihitāḥ svaraḥ“ svādhyāye d. i. āha-  
gāne verwendet worden sei (diese Stud. I, 47). <sup>8)</sup> Ms. tāṇḍavino.

hadjâdayaḥ sapta svarāḥ sâmnām<sup>1)</sup> bhavanti teshāḥ  
 yonayaḥ | teshāṃ shadjâdînām yonayaḥ sthânâni bhavanti  
 kanthât shadjah | çirasa rishabhaḥ | nâsikâyām ga-  
 dhârah | uraso madhyamaḥ | urasaḥ çirasaḥ<sup>2)</sup> kanthi-  
 pañcamah | dhaivato lalâtât | nishâdah sarvata iti  
 itikaraṇam adhikâryopasaṃgrahârtham<sup>3)</sup> yad apy adhikar-  
 asti lakṣhaṇam tac chākhântarebhyo 'vagantavyam  
 mantrasvaravad brāhmaṇasvaraḥ Carakā-  
 nām<sup>4)</sup> || 35 ||

mantrasvareṇa tulyo mantrasvaravat | mantrasvaravad brit-  
 maṇasvaro bhavati Carakānām | mantrasvaratulyo bhav-  
 tīty arthah ||

teshām Khândikīyaukhīyānām cātuḥsvaryam  
 api kvacit || 36 ||

teshām eva Carakānām ye Khândikīyā<sup>5)</sup> Aukhiyāc ca  
 teshām cātuḥsvaryam api bhavati<sup>6)</sup> kvacidgrahant-  
 traisvaryam api bhavati |

tāno 'nyeshām brāhmaṇasvaraḥ 37  
 anyeshām çākhinām yeshām driçyate teshām brāhmaṇa-  
 svaras tâna eva bhavati | ekaçrutir ity arthah

tâna evâ 'ṅgopāṅgânām, tâna evâ 'ṅgopāṅga-  
 nām iti || 38 ||

çikshâ kalpo vyākaraṇam niruktaṃ chando jyotisham iti  
 shad aṅgâni | pratipadam anupadam chandobhāshâ dharmo  
 mīmāṃsâ nyâyas tarka ity upāṅgâni<sup>7)</sup> | eteshām aṅgânām

<sup>1)</sup> nämlich in der Samhitā, resp. den Gāna: vgl. diese Stud. 4, 135  
 8, 260.

<sup>2)</sup> Ms. sirasaḥ.

<sup>3)</sup> dies läßt darauf schließen, daß ein iti im Texte gestanden hat  
 somit ein Theil des vorhergehenden scholion, wohl schon teshām yonayaḥ  
 zum Texte gehört.

<sup>4)</sup> das Taitt. Br. wird in der That in der Weise der Samhitā-Texte  
 accentuirt; das Kāthakam ist in der hiesigen Handschrift leider ohne Accent-

<sup>5)</sup> Ms. Khândikēyā.

<sup>6)</sup> über vier Accente der Taittiriyaka s. T. Prāt. 2. 11 (diese Stud.  
 8, 264).

<sup>7)</sup> s. diese Stud. 3, 260.

âṅgânām tâna eva svarô bhavati || dvirabhyâsaç ca  
straparisamâptyarthaḥ | itikaraṇam ceti ||

iti Mahâsvâmikṛitâ bhâshikavṛittiḥ ||

Poona College, 12. Januar 1867.

Franz Kielhorn.

## A n h a n g.

Die erste specielle Nachricht davon, daß der Accent der Samhitâ des weissen Yajus von dem des Brâhma-  
na abweiche, finden wir im Kâtîya-çrauta-sûtra 1, 8,  
ff.<sup>1)</sup>. Es handelt sich daselbst um die Art und Weise,  
wie die beim Opferwerk zur Verwendung kommenden  
Sprüche zu accentuiren seien. Da keine besondere Bestim-  
mung vorliegt, erscheine es — meint Regel 16 — als das  
einfachste, dieselben so zu accentuiren, wie sie über-  
liefert sind yathâmnâtam, in der Samhitâ nämlich, fügt  
der schol. hinzu. Oder aber — fährt Regel 17 fort —  
man accentuire sie mit dem bhâshikasvara, d. i., sagt  
der schol., mit dem brâhmanasvara, da ja die beim Opfer  
zur Verfügung stehenden Sprüche (im Brâhmaṇa) mit die-  
sem Accent faktisch aufgeführt würden. Oder endlich  
damit schliesst Regel 18 ab — man verwende für sie  
den tâna d. i. die Eintönigkeit (ekaçruti schol.), wobei  
die Accente ungeschieden bleiben, und somit die Ungewiß-  
heit, ob Samhitâ-, ob Brâhmaṇa-Accent zu verwenden,  
beizugeht wird<sup>2)</sup>. Und dieser Abschluß wird dann in Regel

<sup>1)</sup> s. bereits Vâj. Samh. Spec. 2, 5. 196 — 7.

<sup>2)</sup> So wenigstens faßt der schol. das nityatvât des Textes auf. Max-  
müller's Worte in Z. der D. M. Ges. IX, pag. XLVI: „diese Accentlosigkeit  
des Kâtîyâyana bereits für das natürlichere, indem die Accente eine beson-  
dere Anstrengung verlangten (varṇocçâravyatiriktaprayatnamârdavâdy-

19 nochmals geradezu wiederholt, und zwar theils unter Hinzufügung von hier Ungehörigem, theils unter Angabe specieller Ausnahmen; es heisst nämlich: „Eintönigkeit beim Anruf aus der Ferne, sowie beim Opferwerk bei letzterem jedoch mit Ausnahme der subrahmanya-Formeln, der sâman, der Murmelsprüche (japa), der nyûnkha (genannten Einschübe des Lautes o) und der vom Opfernden selbst zu recitirenden Sprüche“. Für diese Ausnahmen bleibt nach dem schol. der Samhitâ-Accent maßgebend. Für solche Sprüche resp., die sich gar nicht in der Samhitâ, sondern nur im Brâhmaṇa finden, gilt der Accent des letzteren, so z. B. für die drei schönen Sprüche asato mâ sad gamaya etc. Çat. 14, 4, 1, 30: vgl. hierzu Çamkara ad l. (ed. Roer p. 120). Dvivedagaṅga (p. 111, 3) und schol. zu Kâty. 7, 9, 4 (759, 3).

Die theilweise Identität des Wortlautes dieser letzten Regel (19) nun mit Pân. 1, 2, 33. 34 veranlaßt den schol. dieselbe als ein Citat aus Pânini aufzufassen; und eine solche Auffassung liegt in der That nahe genug, insbesondere 1) darum weil die Angabe dâtât sambuddhau an dieser Stelle hier, resp. in diesem rein auf das Opferritual sich beziehenden Werke nichts rechtes zu suchen hat, während sie bei Pânini ganz am Platze ist: — und 2) darum weil die Angabe yajnakarmaṇi umgekehrt hier völlig selbstverständlich, also auch gänzlich überflüssig ist, während sie ebenfalls bei Pân. als völlig am Platze sich ergibt. Daß somit ein fremdes Element hier vorliegt, wird nicht recht in Abrede zu stellen sein; die Einfügung desselben

abhivyaṅgyâḥ geben das Motiv eines Scholiasten (und zwar welcher Scholiasten wohl?) zu Kâty. direkt für dessen eigene Ansicht, während Kâty. selbst eben nur das nityatvam als Motiv für seine Regel angiebt. Das schol. zu Kâty., Editio p. 144, 1, ist übrigens zu lesen: varpaçvarâpaç troccârapâdinâ bhûtatvât).

geschah unstreitig zu dem Zwecke, die darin enthaltenen, zu der allgemeinen Regel 18 nothwendigen Ausnahmen dem Texte zu inkorporiren. Eine ganz andere Frage ist indessen die, ob das Citat als solches wirklich auf Pânini selbst zurückgeht? und in Bezug hierauf ist zunächst zu bemerken, daß der Wortlaut der Regel 19: *ekaçruti dûrâtsambuddhau, yajnakarmani subrahmanyâ-sâma-japanyûñkha-yâjamânavarjam* denn doch mit dem der Pâninischen Regeln: *ekaçruti dûrâtsambuddhau yajnakarmanyajapanyûñkhasâmasu* nicht unbedingt zusammentrifft, vielmehr in dem Schlußtheile ganz erheblich differirt, überdem zwei Nova hinzubringt, die *subrahmanyâ* und die *yâjamâna*-Sprüche, die bei Pânini ganz fehlen (die *subrahmanyâ* freilich wird daselbst weiterhin in 87. 88 speciell erörtert). Wenn wir dagegen zu Regel 19 den Wortlaut von Vs. Prât. 1, 131: *sâmajapanyûñkha-varjam* halten, so ist klar ersichtlich, daß diese beiden Texte sowohl in der Reihenfolge der aufgeführten Gegenstände (mit Ausnahme freilich der beiden Nova in Regel 19) wie in der (dem Pânini-schen Wortlaute gegenüber archaischen) Verwendung der Composition mit *varjam* ganz identisch sind, obschon andererseits doch auch wieder der in Vs. Pr. 1, 132 gemachte Zusatz bei Kâty. fehlt, somit eine Differenz vorliegt, welche die direkte Benutzung des Vs. Prât. durch Kâty. ausschließt. Es liegt somit wohl am nächsten, jene ihre innige Beziehung einestheils, und anderntheils die durch das *dûrâtsambuddhau* und *yajnakarmani* ebenfalls entschieden markirte specielle Beziehung zwischen Kâty. und Pânini dadurch in gegenseitigen Einklang zu bringen, daß wir für alle drei Texte eine gemeinsame Quelle (diese St. 4, 84) subsumiren; wenn man nicht etwa gar annehmen will,

dass Pāṇini seine Regel erst aus Kāty. (s. diese St. 5, 64), die seinerseits dagegen dieselbe aus älterer Vorlage entnommen habe. Es wäre freilich allenfalls auch der gerade umgekehrte Fall ins Auge zu fassen, dass nämlich Kāty.'s Regel etwa eine sekundäre Interpolation wäre, die außer Verschmelzung der im Vs. Prāt. und bei Pāṇini vorliegenden Ausgaben so das Novum in Bezug auf die Beibehaltung der *Acrotes* bei den *yājamāna*-Sprüchen beizubringen bestimmt war. Hiergegen spricht indess sehr entschieden der Umstand, dass in ihr, wohl eben der Zusatz des Vs. Prāt. 1, 132, wie auch die speziellen Regeln, die sich bei Pāṇini über die *subrahmanya* finden (1, 2, 37, 38; vgl. auch noch 35 u. 36) unberücksichtigt gelassen sind, während man in einem solchen Falle denn doch eben auch deren Inkorporierung zu erwarten berechtigt wäre.

Leider habe ich die obigen Ausnahmen zur *ekagruti* der *mantra* beim Opfer<sup>1)</sup> sonst bis jetzt nirgendwo erwähnt gefunden, während von dieser *ekagruti* selbst nur einige Male die Rede ist. Eine höchst dankenswerte



çrutyam: nach dem schol. ist darunter das Aufgeben der die drei Accente bedingenden drei Modulationsweisen (prayatna): âyâma (für den udâtta), visrambha (für den anudâtta) und âkshepa (für den svarita) zu verstehen: vgl. hiezu Rikprât. 3, 1 Roth Einl. zu Nir. pag. 57. 58 sowie die Angaben des schol. zu Vs. Prât. 1, 31. 108—10 über âyâma, mândava und abhighâta, resp. Hebung, Senkung und Schleifung des Tones (diese Stud. 4, 104. 105. 133).

Eine sehr specielle Angabe sodann über die ekaçruti und die sonstigen Accentuirungsweisen findet sich im Anupadasûtra 1, 9. Leider ist aber theils die einzige Handschrift, die mir davon zu Gebote steht, so verderbt, theils der Text selbst durch seine abrupte Kürze so dunkel, daß ich auf das Einzelverständniß dieser Stelle gegenwärtig noch fast gänzlich verzichten muß. Dieselbe lautet: yajushâm prayoga ekaçrutiḥ sâmanyâbaniyamo (ob sâmanyâd, aniyamo?) vâ 'pavargât prâyaçcittâmnânâc câ, "mnâyasvaro vâ "mnâyabalîyastvâd ûhagîtidarçanâc ca, yathâprâptasvaras tu svaraniyamatvâd, asâmanyam sâmavedâpavargo yajusṭvâd „indraçatrur vardhasve“-ti darçanât prâyaçcittam prakaraṇâd âmnâyasvaraḥ „pibâ somam achâ ebiye“-ti-vad ûha iti *stad*arthâmnânâd(?) ūrdbvam patnîsamâyâjasamishṭayajurbhyaḥ. Wie viel hier mir nun auch noch dunkel bleibt, das wenigstens scheint wohl ziemlich sicher, daß hier, gerade umgekehrt wie bei Kâtâyana, die ekaçruti für die yajus-Sprüche verworfen, dagegen zunächst der âmnâyasvara, d. i. der Accent der Sambitâ(?), und schließlich der yathâprâptasvara, d. i. der Accent, in welchem je ein Stück überliefert ist(?), als das Maafsgebende auch für den prayoga beim Opfer bezeichnet wird: eine Darstellung, die somit im Wesent-

428 Das Vs. Prātiçākhyā über die Accente der Samhitā und des Brāhma-  
 lichen auf die Angabe des Vs. Prāt. 1, 122 „prāvacano  
 yajushi“, wonach der Samhitā-Accent — so <sup>1)</sup> der schol.  
 bei den yajus-Sprüchen durchweg maßgebend be-  
 hinauskommt.

Lassen wir indess diese und andere Fragen, die  
 auf die verschiedene Accentuirungsweise der vedischen  
 Texte während oder ausserhalb des Opfers beziehen —  
 Angaben darüber sind zahlreich und theilweise dunkel  
 widersprechend genug <sup>1)</sup> — nunmehr bei Seite und  
 wir über die Differenz selbst, die nach Kūtyāyana,  
 das Anupadam sekundirt wohl?) zwischen dem Accent  
 āmnāya (der Samhitā nach dem schol.) und dem  
 ihm bhāshika genannten Accente (des Brāhma-  
 wie das scholion sagt) bestand, ins Klare zu kommen.  
 Den richtigen Anhalt dazu giebt uns die bereits ange-  
 Stelle des Vs. Prāt. 1, 122 ff. Dieselbe lautet, um sie  
 ständig vorzuführen: trin | dvau | ekam | sāmajapanyū-  
 variam | prāvacano vā yajushi. Der schol. Uebersetzer

shikalaksbitau zu suchen, und wir erhalten somit hier dieselbe Bezeichnung<sup>1)</sup>, die wir oben bei Kâtyâyana vorfanden. Und zwar kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß damit für den betreffenden Accent, resp. die betreffenden zwei Accente des Çatap. Brâhmaṇa die Identität mit dem Accent der bhâshâ, der Volkssprache, erhärtet werden soll, während die drei Accente der Saṃhitâ einen von diesem Vulgär-Accente abweichenden Charakter gehabt haben müssen. Wenn wir nun hiermit die vorliegenden Mss. beider Textarten vergleichen, so stellt sich das Verhältniß der beiden Accentuationsweisen, im Groben gefaßt<sup>2)</sup>, dahin dar, daß in dem Çatap. Brâhmaṇa, wie in der bhâshâ, jede betonte Silbe wirklich ihren Ton selbst trägt, während man bei der Recitation der Saṃhitâ-Texte die betonte Silbe vielmehr insbesondere dadurch markirte, daß man der ihr vorausgehenden und der ihr folgenden Silbe eine je abweichende Tonfärbung gab, die erstere als gesenkt, die zweite als sich senkend modulirte. Als dann im Verlaufe die Texte schriftlich niedergelegt wurden, erhielt, dem entsprechend, die betonte Silbe im Brâhmaṇa einen wagrechten Strich unter sich selbst, während sie in den Saṃhitâ-Texten unbezeichnet blieb, und statt dessen durch einen Strich oder Punkt unter der vorhergehenden (anudâtta-)Silbe, und durch einen Strich über, oder resp. einen Punkt neben, der folgenden (svarita-)Silbe markirt ward. Hierdurch wurde nun einem doppelten Mißverständniß die Bahn gebrochen. Einestheils nämlich konnte die gleiche Gestalt der Striche unter der

<sup>1)</sup> über eine andere etwa noch mögliche Erklärung s. das unten pag. 437 Bemerkte.

<sup>2)</sup> über die Abweichung in Bezug auf die svarita-Bezeichnung im Brâhmaṇa s. unten pag. 439 ff.

Linie mit der Zeit leicht dazu führen, daß man den anudatta-Strich der Samhitâ mit dem udatta-Strich der Brâhmana geradezu identificirte, letzteren demgemäß auch als ein anudatta-Zeichen ansah, und resp auch mit diesem Namen anudatta bezeichnete, womit dann die Annahme, daß auch die Bedeutung beider Zeichen wirklich identisch sei, nahe genug gelegt, wo nicht geradezu bedingt war. Anderntheils ferner mußte durch die alleinige Bezeichnung der vorhergehenden und der folgenden Silbe in den Samhitâ, durch den Ausschluß jeder Markirung der wirklich betonten Silbe selbst, die Aufmerksamkeit des Recitirer und Leser allmählig immer ausschließlicher von dieser letzteren ab, und auf ihre Umgebung hin gelenkt werden, und so ist es denn gekommen, daß gegenwärtig in der That, wie aus M. Haug's Angaben in der Z. d. D. M. Ges. 17. 700 hervorgeht, bei der Recitation vedischer Hymnen „der anudatta und der svarita die wahre Accentuation sind.“

Ziel hinausgeschossen. Jene Accentuierung als die richtige, d. i. als die den ursprünglichen wahren Wortaccent angehende anerkennen, hiesse nicht nur geradezu alle Dikate der indischen Grammatiker selbst (man denke an die *termini technici* udâtta, âdyudâtta etc.), sondern auch alle Grammatik (man denke an den Einfluß des Accentus auf die Gunirung der betonten Silbe) und alle vergleichende Sprachforschung (man denke an die vielfache Identität des indischen und des griechischen Accentus) auf den Kopf stellen. Ja, auch schon der Umstand allein, daß hienach die tonlosen Silben nur so gewissermaßen perrarae in gurgite nantes sein würden — in der That sind es ja eben vielmehr die betonten Silben, die stets die Minderzahl bilden —, würde zur Entscheidung genügen. Nun, zum Glück hat denn ja auch eben das Çat. Brâhmaṇa noch in seiner gegenwärtigen Accentbezeichnungsweise den alten bhâshika-Accent, wo jede betonte Silbe selbst wirklich auch als solche betont resp. bezeichnet ist, bewahrt, und es nehmen die Modalitäten der Veränderungen dieses Tones, welche bei der solennen Recitation der heiligen mantra sich allmählig eingestellt haben, resp. gegenwärtig üblich sind, zwar immerhin ihr volles Interesse in Anspruch, nimmermehr aber vermögen sich ihre eigenwilligen Gesetze an die Stelle des frischen Lebens der bhâshâ zu setzen. „Richtig“ ist diese Art, die Accente zu sprechen, nicht, ob sie auch allerdings vielleicht als schon aus verhältnißmäßig alter Zeit her üblich und daher in ihrer Art auch als berechtigt erscheinen mag. Man könnte sich hiefür anscheinend sogar schon auf den Sprachgebrauch der Prâtiçâkhya selbst berufen. Im Rik Prât. 3, 11 nämlich ebenso wie im Taitt. Pr. 2, 9. Ath. Prât. 3, 71, v. Regnier, M. Möller, Whitney

ad II. und diese Stud. 4, 251, wird der *pracaya*, d. i. Ton des auf einen *svarita* folgenden *anudatta* als *udāṭṭa* *ṣruti* „wie *udatta* klingend“ bezeichnet. Und man kann wohl fragen, ob hiermit dem *pracaya*, der als *anudatta* eigentlich tief klingen sollte, ausnahmsweise ein hoher Klang, eben der des *udatta*, zugetheilt wird, oder ob umgekehrt diese Angabe dahin zu deuten ist, daß der Klang des *udatta* vielmehr selbst ein tiefer war. Begreiflich ist indess die erste Auffassung die einfachste, natürliches es wird ja eben nicht von der *udatta* *ṣruti* etwas ausgesagt, sondern vom *pracaya*, resp. *anudatta*: dieser ist das Subject, jenes Wort (als *bahuvrīhi*) das Praedicat, und Vey's sorgsame Untersuchung am a. O. (p. 165–172) lehrt darüber, wie das Sachverhältniß zu verstehen, wohl kein Zweifel. Ganz das Gleiche gilt von Vg. Prāt. 4, 132, wo das an Stelle von *udatta* *ṣruti* stehende *udatta* ebenfalls nicht Subject, sondern Praedicat ist. Sind somit diese Texte selbst in der That wohl klar, so ist es nicht.

ebenso sein moderner Nachfolger Râmaçarman — dessen erst in diesem Jahrhundert (amkâgnisaptaku 1739 mite çake = A. D. 1817) abgefaßte, aber durch verschiedene wichtige Zuthaten<sup>1)</sup> höchst dankenswerthe jyotsnâ zum Vs. Prât. ich der gütigen Mittheilung Prof. Bühler's verdanke — zu derselben Stelle: udâttavat, ekaçrutyâ uccâraṇīyaṃ syât | ayam eva pracaya iti vaidikair vyavahriyate. Wenn nun auch unter ekaçruti, resp. tâna nicht geradezu ein tiefer Ton zu verstehen ist, so liegt doch (vgl. das im Bisherigen über ekaçruti Bemerkte) zum Mindesten eine erhebliche Abschwächung des gehobenen Tones<sup>2)</sup>, und somit eine Annäherung an das von Haug (s. oben) geschilderte gegenwärtige Accentuationssystem der Samhitâ, darin wohl mit Bestimmtheit vor.

Nach Kielhorn's Auffassung der Angaben des bhâ-

<sup>1)</sup> Dieselben bestehen aus: 1) einer Mittheilung des pratijnâsûtra, 27 Regeln über Accente und über Aussprache der Buchstaben im weissen Yajus fol. 42 a - 45 a: — 2) einem Citat aus der Yâjnavalkyaçikshâ, in 6 çloka, über die Darstellung der einzelnen Buchstaben durch eine Art Fingersprache fol. 45 a. b.: — 3) einer ausführlichen Darstellung der acht vikṛiti des kramapâṭha (s. diese Stud. 3, 269), 28 Regeln in 17 çloka. Ich bemerke hiezu, daß Râmaçarman die Yâjnavalkyaçikshâ noch einige Male citirt, so zu Vs. Prât. I, 119. 121. Außerdem citirt er die Nâradaçikshâ (zu I, 111), die Vasishṭhaçikshâ (zu 3, 135) und die Pâpinīyaçikshâ (zu 4, 160 und fol. 45 b). — Als einen Nachtrag (çesha) zum pratijnâsûtra erwähnt er mehrfach ein Werk Namens Amoghanandini (fol. 38 a. 43 a. 44 a. b.). Was das pratijnâsûtra selbst anbelangt, so wird dasselbe im Carapavyûha in der Reihe der 18 pariçisṭa des weissen Yajus als das dritte aufgeführt (s. diese Stud. 3, 269), indessen der Text desselben, welchen (s. Verz. der Berl. S. H. p. 54. 62) die beiden mir bekannten Mss. dieser pariçisṭa an dritter Stelle unter diesem Namen aufführen, hat mit dem von Râmaçarman mitgetheilten nichts zu thun. Allerdings brechen nun aber beide Mss. gerade mitten in diesem Stücke ab, und es wäre somit allenfalls möglich, daß die Regeln des Râmaçarman etwa aus einem späteren Theile desselben entlehnt wären? Zu bemerken ist indeß noch, daß es in dem einen der beiden Mspte überhaupt gar nicht als pratijnâ-, sondern als pratishṭhâ-lakṣhaṇam bezeichnet ist (am a. O. p. 62), eine Lesart, die auch das Devîpurâṇa (diese Stud. 3, 270) theilt.

<sup>2)</sup> Das von Râmaçarman zu Regel 5 des pratijnâsûtra mitgetheilte Citat aus der Yâjnavalkyaçikshâ freilich, welches von der Bezeichnung der Accente durch bestimmte Handbewegungen handelt (s. Vs. Prât. I, 121), weist dem pracaya und dem udâtta noch eine gleich hohe Bezeichnungsweise zu: udâttam tu bhruvoḥ prânte pracayaḥ nâsikâgrataḥ |

shikasūtra nun würde dieses Werkchen gewissermaßen als der älteste Zeuge für dieses System zu gelten haben, insofern darin nämlich eine Anwendung desselben auch die Brāhmaṇa-Accentuirung vorläge.

Wir kommen somit hierdurch direkt zu der Differenz meiner Auffassung der Regeln 1, 13—18 von der der Kielhorn adoptirten. Nach meiner Ansicht handelt es sich darin um die graphische Bezeichnung der Accente nach Kielhorn dagegen um deren Aussprache. Es läßt sich nun wohl nicht in Abrede stellen, daß nach dem bisherigen diese letztere Auffassung jedenfalls möglich ist, sie würde eben auf der für die Samhitā-Texte — von sprachlichen Standpunkte aus können wir allerdings nicht sagen, mißbräuchlich — üblich gewordenen, analog der Recitationsweise beruhen, natürlich ohne damit irgend etwas für die richtige Aussprache der Brāhmaṇa-Accente während der Zeit des Lebens der Sprache beweiskräftig sein. Wenn ich somit die Möglichkeit meiner Auffassung meinem geehrten Freunde nicht irgend bestreiten will, kann ich doch andererseits nicht finden, daß die Worte des Textes (1, 13—18) uns zu einer dgl. Auffassung irgend wie nöthigten, und ich sehe daher keine direkte Veranlassung, dem Verf. dieselbe wirklich zuzuweisen<sup>1)</sup>. Verstehen wir die Ausdrücke udātta und anudātta in 13 und 18 von der graphischen Bezeichnung, so stellt der Verf. das Verhältniß richtig so dar, wie die Sprachgesetze es vorseheissen: versteht er sie dagegen von der Aussprache, befindet er sich mit den Gesetzen der Sprache in der

<sup>1)</sup> Die Regel 2, 32 freilich, im Fall sie nämlich wirklich so aufzufassen ist, wie der schol. es thut, würde in der That für K.'s Auffassung wohl entscheidend sein. Ihr Wortlaut ist indessen ziemlich dunkel.



unbedingtesten Widerspruch, und seine Angaben sind in diesem Falle nur als ein falscher Interpretationsversuch für die faktisch vorliegende Accent-Bezeichnungsweise des Çatapatha-Brâhmaṇa anzusehen. Denn daß diese in der That nur in der bisher „in Europa“ üblichen Art, nach welcher dieselbe sich einfach und natürlich erklärt, aufgefaßt werden kann, unterliegt, trotz K.'s Einspruch (oben pag. 402), ebensowenig einem Zweifel, wie ein solcher in Bezug auf die bisherige Auffassung der Samhitâ - Accentuation bestehen kann, mit der sich ja auch K. seinerseits durchweg völlig einverstanden zeigt. Es wird somit im Wesentlichen darauf ankommen, ob wir annehmen dürfen, daß der Verf. zu einer Zeit lebte, wo der bhâshikasvara d. i. der in der bhâshâ übliche Accent noch lebendig war, oder zu einer solchen, wo er nur noch durch gelehrtes Studium überliefert ward, in welchem letzteren Falle dann natürlich dem Einfluß der etwa bereits bestehenden, gegenwärtigen Praxis des Samhitâ - Accents voller Zugang offen stand. Und in dieser Beziehung ist allerdings theils die specielle Verwendung des Namens bhâshika für bloß den einen der beiden Brâhmaṇa-, also bhâshika - Accente, den svarita nämlich<sup>1)</sup>, theils die Angabe in 2, 37. 38, wonach außer den in 2, 33. 35. 36 genannten Brâhmaṇa - Schulen die übrigen dgl. gar keine Accentuirung mehr zeigten, wie Letzteres auch bei sämtlichen aṅga und upāṅga der Fall sei, erhebliches Bedenken gegen die erstere Annahme erregend. Auf der anderen Seite indessen ist die mehrfache Beziehung auf Au-

<sup>1)</sup> Diese Beschränkung ist in der That höchst auffällig. Sollte etwa der Grund dafür darin zu suchen sein, daß diese svarita-Fälle in dem Brâhmaṇa, d. i. also in der bhâshâ, eine weit hervorragendere Rolle spielen, als in der Samhitâ (s. oben pag. 407—9 „Vs. hält den udâtta fest“) ? Māṇḍūkya freilich (Rik Prât. 3, 8) statuirte dieselben auch für die Rik-Samhitâ, s. Roth Einl. zur Nir. pag. LXI.

paçivi (2, 20. 22) und Bhâradvâja (2, 19. 27. 31), resp. gegen auch die Angaben in 2, 33. 35. 36, jedenfalls eine gewisse Alterthümlichkeit bedingend, wie denn ja wohl auch die vielfachen sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Textes eine solche eintreten.

Dafs der schol.<sup>1)</sup> den Kâtyâyana muni als Verf. bezeichnet, wobei er natürlich an den Verf. des çrautasûtra etc. gedacht haben wird, ist bei der Stellung dieses Namens im weissen Yajus begreiflich genug. Und obschon die Angabe des schol. als solche jeder zwingenden Auctorität entbehrt, so ist es doch in der That recht gut möglich, dafs wirklich ein Mitglied des Kâty.-Geschlechtes das Werkchen verfaßt hat. Auffällig ist, dafs eine Erwähnung desselben bis jetzt nirgendwo sonst, etwa unter den pariçishta des weissen Yajus, oder anderweitig, vorlag.

Erst aus jüngster Zeit ist mir seit kurzem eine Stelle zugänglich, in welcher, indels, wie mir scheint, irriger Weise das Werkchen unmittelbar gedacht wird, bei Râmaçarma nämlich in dem (s. oben pag 433) in seiner jyotsnâ zum Vs. Prât. enthaltenen Commentar zum pratijnâsûtra (Regel 7). Da diese Stelle auch sonst für den vorliegenden Gegenstand von Bedeutung ist, theile ich sie hier vollständig mit, und zwar zum besseren Verständniß des Zusammenhanges, unter Vorausschickung auch der vorhergehenden Regeln. Der Text derselben lautet: 1. atha pratijnâ<sup>2)</sup>. — 2. mantrabrâhmaṇayor vedanâmadheyam. — 3. tasmin chukle yâjushâmnâye Mâdhyandiniyake. — 4. mantrasvarâ prakriyâ. — 5. hridy anudâtto, mûrdhny udâttaḥ, çrutimû

<sup>1)</sup> Steht dessen Name Mahâsvâmin etwa mit dem des Maghasvân (Makha<sup>o</sup>), des Scholiasten des Drâhyâyana sûtra, in Zusammenhang?

<sup>2)</sup> atha prâtiçâkhyasûtrakathanânantaram, pratijnâyata iti prâtiçâkhyavishayam, ucyata iti çeshah | Râm.

svaritaḥ<sup>1)</sup>. — 6. evaṃ jâtyâdayo 'bhihitâḥ. — 7. brâhmaṇe tû 'dâttânudâttau bhâshikasvârau | und zu letzterem sûtra bemerkt denn Râmaçarman Folgendes:

brâhmaṇe çatapathe tu udâttaḥ anudâttaç ceti dvâv eva | bhâshikaṃ nâma brâhmaṇasvaralakshaṇavidhâyakam sûtram pariçishtaṃ: „atha brâhmaṇasvarasamskâraniyama“ ity-âdi | tallakshaṇalakshitau svarâv eva svârau jneyau |

Nach meiner Auffassung nun ist das Wort bhâshika-svârau der Regel nicht in der von Râmaçarman angegebenen Weise, als: „in dem bhâshika-sûtra gelehrt“, aufzufassen, sondern vielmehr die im Brâhmaṇa gebräuchlichen beiden Accente als die: „in der (lebendigen) bhâshâ üblichen“ bezeichnend. Das Wort hätte somit hier<sup>2)</sup> ganz dieselbe Bedeutung, wie in der Stelle des Kâtîya çrauta-sûtra, von der wir hier ausgegangen sind.

Gerade diese Stelle von Râmaçarman's Commentar zeigt uns übrigens, daß Kielhorn's Auffassung der Regeln des bhâshikasûtra 1, 13—18 auch von den indischen Erklärern getheilt wird. Wenn man in Bezug auf Mahâsvâmin's Auffassung etwa noch (zu 2, 32 freilich spricht er sich ziemlich entschieden aus) zweifelhaft sein könnte, so heißt es dagegen hier bei R. im unmittelbaren Anschluß an das oben Angeführte weiter: jneyau] | taddikpradarçanam kriyate:

udâttasvaritau nîcau, nîca uccas tathaiva ca |

brâhmaṇasvasvaro hy esha jnâyate vedapâragaiḥ ||

udâttasvaritau anudâttau uccâraṇîyau | anudâtta udâtta(h) svaritaç ca uccâraṇîyaḥ, ity-âdisûtrânusâreṇa svarau jneyau.

<sup>1)</sup> Zu den hier angegebenen Handbewegungen s. Vs. Prât. 1, 121 und Pâpiniyâ çikshâ v. 43. 44., diese Stud. 4, 137. 365., oben p. 433 n. 2.

<sup>2)</sup> Auch bei Uvaṭa (zu Vs. Prât. 1, 129. diese Stud. 4, 140) ist unter bhâshitâlakshitau, d i. wohl bhâshikalakshitau, schwerlich ein Hinweis auf das bhâshikasûtra zu erkennen, sondern bhâshika wie oben zu fassen (s. oben pag. 428-9).

Und hier ist denn kein Zweifel mehr möglich. Der cîṭṭa kârikâ zu Folge sind entschieden udâtta und svarita im Brâhmaṇa als nîca, resp. als anudâtta, der anudâtta (nîca) dagegen ist als ucca, resp. als udâtta oder svarita auszusprechen. Ob indess diese den richtigen Sachverhalt direkt auf den Kopf stellende Auffassung<sup>1)</sup> in der That auch schon für den Text des pratijnâsûtra zu gelten hat<sup>2)</sup>, das erscheint mir, wenn auch nicht als unwahrscheinlich, so doch jedenfalls als ebenso wenig notwendig, wie für das bhâshikasûtra selbst.

Die Antwort darauf nun, wie sich etwa diese, mit voller Sicherheit, wie ich meine, also erst in der obigen kârikâ nachweisbare Auffassung, resp. Weise der Brâhmaṇa-Accentuirung, entwickelt haben mag, ist im Wesentlichen bereits im Bisherigen gegeben. An einen Accentwechsel nämlich, wie er sich in lebenden Sprachen im Munde des Volkes häufig wohl einstellt, ist keinesfalls irgendwie zu denken, da es sich hier ja eben nur um Texte handelt, die durch gelehrte Tradition überliefert sind. Dagegen unterliegt es zunächst wohl keinem Zweifel, daß dabei

---

<sup>1)</sup> Eine nicht unwesentliche Differenz von den Angaben des bhâshikasûtra, falls man sie nämlich in K.'s Weise auffaßt, liegt übrigens hienbei darin vor, daß in letzterem nur die Verwandlung des udâtta in den anudâtta gelehrt wird, während der svarita — und zwar beide Arten desselben, der primäre (bhâshika genannte) wie der sekundäre (speciell den Namen svanta führende) — zum udâtta sich wandelt, nicht zum anudâtta, wie die kârikâ es verlangt. Auch sind ja ferner nach 1, 16 alle auf einander folgenden udâtta, mit Ausnahme des letzten, udâtta bleibend.

<sup>2)</sup> Die nächste Regel desselben lautet: 8. tânasvarâpi chandovat sûtrâpi (schol. sûtrâpi . . . ekaçrutya paṭhanīyâni | anye vidhayaç chandovat), und der Rest des Textes (Regel 9—27) handelt sodann in höchst merkwürdiger Weise von der Aussprache der Halbvokale (des y nämlich als j, des r als re, des l als le, des ṛi und li gleichfalls als re, le, des v als guru madhyama oder laghu), so wie der des lingualen sh (nämlich als kh), des anusvâra, visarga etc. Hienach möchte man allerdings meinen, daß auch die vorhergehenden Regeln über die Accente auf deren Aussprache zu beziehen seien. Eine direkte Nöthigung dazu liegt indessen nicht vor.

eine Aussprache der Samhitâ-Accente mitgewirkt hat, welche der gegenwärtigen, wie sie uns Haug kennen lehrt, analog war. Wenn man in der Samhitâ den udâtta nicht als „eine wirkliche Accentsilbe“ sprach, lag es nahe, diese Aussprache auch auf den udâtta der Brâhmaṇa<sup>1)</sup> zu übertragen. Sodann aber hat hiezu in zweiter Linie wohl noch ein anderer Umstand erheblich beigetragen, den wir hier schließlichs noch speciell zu besprechen haben, und welcher einer Vermischung der Samhitâ-Accent-Bezeichnung mit der der Brâhmaṇa noch ganz besonders förderlich war, ja der seinerseits selbst bereits auf einer dergl. zu beruhen scheint. Blicken wir nämlich auf die im Çat. Br. faktisch vorliegende Accent-Bezeichnung, so ergibt sich, daß dasselbe zwar zwei Accente, aber nur eine einzige Accent-Marke, den wagerechten (anudâtta-)Strich nämlich unter der Linie, kennt, daß es resp. den udâtta und den svarita nur dadurch scheidet, daß jener durch diesen Strich unter der betonten Silbe selbst, dieser dagegen durch einen dgl. unter der vorhergehenden Silbe bezeichnet wird. Es ist dies eine sehr auffällige, in hohem Grade unvollkommene, und zu den mannigfachsten Unklarheiten (man kann nie aus dem Accente selbst sehen, ob ein Wort perispomenon oder paroxytonon ist) Veranlassung gebende Bezeichnungsart. Zur Erklärung derselben möchte ich an meiner früheren Auffassung (Vâjas. Samh. Spec. sec., pag. 6) in so weit festhalten<sup>2)</sup>, daß der Strich

<sup>1)</sup> dessen Bezeichnung durch den anudâtta-Strich der Samhitâ ja zudem (s. oben p. 429. 480) zur Verwechselung mit dem anudâtta direkten Anlaß gab.

<sup>2)</sup> Dagegen stehe ich jetzt davon ab, auch, wie ich es dort gethan habe („Çatap. Codd. svaritam tantum sive primarium sive secundarium Pâp. 8, 4, 66 notant, per lineolam quidem subter praecedenti litera positam“), den udâtta-Strich unter der betonten Silbe als eine Marke des derselben folgenden sekundären svarita anzusehen. Vgl. hiezu Roth Einl. zur Nirukti pag. LXXn., meine pref. zum Çatap. Br. pag. XII.

im svarita-Falle wirklich der aus der Samhitâ-Accentuirung herübergenommene anudâta-Strich ist, dazu bestimmt, nach deren Art auf den folgenden svarita vorzubereiten. Es läge somit hier bereits eine faktische Vermischung in Samhitâ- und der Brâhmaṇa-Accentbezeichnungsweise<sup>1)</sup> vor, und es liegt auf der Hand, daß ein dgl. Vorgang leicht zu weiterem Fortschreiten auf der einmal betretenen Bahn führen konnte. Die Gründe, welche denselben seinerseits veranlaßt haben mögen, sind freilich unklar, wenn es nicht etwa einfach der Wunsch war, eben ein einheitliches Accent-Zeichen für das Brâhmaṇa zu erhalten. Ich meine nämlich, daß diese svarita-Bezeichnung nicht als ursprünglich zu gelten hat. Denn in einem anderen Brâhmaṇa-Texte, der freilich zugleich auch Samhitâ ist, im Kâṣṭhakam, findet sich eine ganz andere svarita-Bezeichnung vor. Obschon nämlich der hiesige Codex desselben (Chambers 40) leider sonst durchweg unaccentuirt ist, finden sich mehrfach svarita-Fälle durch eine Circumflex-artige Curve, die in großen Dimensionen über mehrere akshara weg von links her auf die svarita-Silbe auftrifft, über der Linie

<sup>1)</sup> Auf eine dgl. Vermischung beider Accentuationsweisen, allerdings indessen auf eine solche, die sich nicht innerhalb systematischer Grenzen gehalten hat, sondern wohl eben nur auf Unsicherheit und mangelhafter Kenntniß überhaupt beruht, ist es wohl zurückzuführen, wenn bei verschiedenen sekundären Bestandtheilen des Veda sich eine gänzliche Confusion in der Accentbezeichnung vorfindet; so in den letzten Abschnitten des Çatapatha Br. selbst (s. meine Bemerkungen dazu pag. 1177. 1178 der Edition), in mehreren Abschnitten des Taitt. Âraṇyaka, in den pariçishṭa des Kîṭ. u. Nir. XIII. XIV, im suparṇādhyaṇya und dgl. mehr. — Es wird leicht begreiflich, daß eine solche Unsicherheit und Verwirrung leicht eintreten konnte, wenn man zu dem im Bisherigen bereits Bemerkten noch hinzunimmt, daß nach 2, 36 des bhâshikasûtra ein Theil der Taittiriya-Schulen, die Khasikya und Aukhiya, noch eine ganz absonderliche Accentuirung, mit vier Accenten, hatte, und daß dazu ferner auch noch die ganz selbständige Accentuation der Sâmasamhitâ, mit sieben Accenten, hinzutritt. Auch die Mâ. u. Ath.-S. haben ja zum wenigsten einen äußerlich von dem sonstigen Ussakṣa-ferirenden Modus, indem sie statt der Striche sich der Punkte bedienen. Im svarita resp. neben, nicht über, der dem udâta folgenden Silbe bezeichnend.

markirt. Und ich möchte diese Bezeichnungsweise des svarita durch einen krummen Strich über der Linie (des udâtta resp. durch einen wagerechten Strich unter der Linie) als die alte Brâhmaṇa- resp. bhâshika-Accentbezeichnung<sup>1)</sup> vermuthen, die sich indessen beim Çatap. Br. — und nach bhâshikas. 2, 33 auch bei den Tâṇḍin und Bhâllavin — durch irgendwelche, unserem Erkennen sich entziehende Gründe in die demselben eigenthümliche Modalität umgewandelt hat.

Berlin Nov. 1867.

A. W.

### Zur Notiznahme.

Als Verf. der in diesen Stud. 9, 196—209 aus dem Saturday Review mitgetheilten Anzeige von Haug's Aitareya Brâhmaṇa hat sich kürzlich Prof. M. Müller in Oxford genannt, dieselbe resp. in seine „Chips from a German Workshop“ 1, 104—17 aufgenommen, unter Ausschluss indess der Stelle: „the Sanscrit Dictionary published by the Imperial Academy of St. Petersburg“ bis „the opinion of those whose good opinion is alone worth having“, welche sich an a. O. pag. 199. 200 vorfindet. In einer am Schlusse angefügten Note bemerkt der Verf. hierüber Folgendes:

<sup>1)</sup> Die Samhitâ-Accentuationsweise, d. i. der wagerechte anudâtta-Strich unter der dem udâtta vorhergehenden Silbe, und der senkrechte svarita-Strich über der Linie, resp. über der dem udâtta folgenden Silbe, scheint bereits zu Pâṇini's Zeit bestanden zu haben, vgl. diese Stud. 4, 89 und Goldstücker's höchst interessante Untersuchung über die graphische Bedeutung beider Zeichen in seinem „Pâṇini“ pag. 45 ff. — Die Mas. der Vs. kennen übrigens für den wirklichen svarita auch noch zwei andere Bezeichnungen, nämlich durch einen einfachen Winkel resp. eine Doppelkurve unter der Silbe, s. meine Ausgabe, und pag. X der Vorrede dazu. Und es nimmt eigentlich Wunder, daß nicht diese Bezeichnung in das Çatap. Brâhmaṇa Eingang gefunden hat.

„A few paragraphs in this review, in which allusion was made to certain charges of what might be called „literary rattening“, brought by Dr. Haug against some Sanskrit scholars, and more particularly against the editor of the „Indische Studien“ at Berlin, have here been omitted as no longer of any interest. They may be seen however in the ninth volume of that periodical, where my review has been reprinted, though, as usual, very incorrectly. It was not I who first brought these accusations, nor should I have felt justified in alluding to them, if the evidence placed before me had not convinced me that there was some foundation for them. I am willing to admit that the language of Dr. Haug and others may have been too severe, but few will think that a very loud and boisterous denial is the best way to show that the strictures were quite undeserved. If by alluding to these matters and frankly expressing my disapproval of them, I have given unnecessary pain, I sincerely regret it. So much for the past. As to the future, care, I trust, will be taken — for the sake of the good fame of German scholarship, which, though living in England, I have quite as much at heart as if living in Germany, — not to give even the faintest countenance to similar suspicions. If my remarks should help in producing that result, I shall be glad to bow my head in silence under the vials of wrath that have been poured upon it“.

Irgend welche Bemerkungen hieran zu knüpfen, halte ich für eben so unnöthig, wie oben auf pag. 160. Sapienti sat.

Berlin 22. December 1867.

A. W.



## Berichtigungen und Nachträge zum neunten und zehnten Bande.

### Neunter Band.

pag. 125, 23 lies: "nandamayo. — p. 196—209. Da Professor M. Müller bei Gelegenheit des Wiederabdruckes dieser seiner Anzeige in seinen „Chips“ behauptet (s. so eben pag. 442), ich habe dieselbe hier „as usual very incorrectly“ mitgetheilt, so habe ich mich der Mühe einer Collation ihres Textes, wie er im Saturday Review, hier, und in den „Chips“ vorliegt, unterzogen. Das Resultat war ein überraschendes. Allerdings ergaben sich einige leichte Druckfehler. Es ist nämlich zu lesen: 197, 6 placed für: place. — Z. 11 in church für: in the church. — Z. 17 constructed für: construed. — Z. 19 to deal with words but with words only für: to deal with words only. — Z. 29 enlightened für: enlightened. — 203, 9 of Vedic für: of the Vedic. — 204, 25 Aryan nations für: Aryan nation. — 205, 9 has called für: had called. — 207, 7 between 1400 and 1200 für: between 1200 and 1400. — 208, 9 Vishuvat für: Vishuvan (so hatte ich resp. aus dem hier citirten Texte Haug's selbst [p. 46] recipirt). — 209, 27 congratulate für: gratulate. Aber alle andern Differenzen, und es sind deren in der That eine ganze Zahl und zum Theil recht erhebliche, den Sinn wesentlich modificirende, sind Veränderungen, resp. Zusätze, die der Verf. erst in diesem seinem Wiederabdruck in den „Chips“ stillschweigend gemacht hat<sup>1)</sup>. Wer somit nicht die Nro. 438 des Satur-

<sup>1)</sup> So liest z. B. der Verf. jetzt: 201, 27 Zaotar and Rathwiskare für: Zota and Rathwi. — Z. 20 fehlt jetzt: however und Z. 29: themselves. — 202, 25 u. 28 jetzt: Brahman für: Udgâtar, und daran schließt sich eine

day Review zur Hand hat — und das werden Wenige sein — sondern den am hiesigen Orte gegebenen Text nur mit dem in den „Chips“ gegebenen vergleicht, würde allerdings auf die Annahme kommen müssen, ich sei in der Wiedergabe desselben sehr incorrect verfahren. Einem dgl. sehr naheliegenden Quidproquo aber wünsche ich denn doch hienur vorgebeugt zu haben. — 220, 28. 29 (vgl. 10, 84) lies: noch auf den durbrâhmaṇa, falls er brahmavarcasakāma ist, aus 258, ult. lies: ist nicht mascul., sondern neutr. — 265, 4 v. u. lies: more ancient than. — 313, 18 lies: die beiden lunaren Tage. — 315, 13 lies: tu kṛitam. — 325, 21–22 (vgl. 10, 83) lies: wo nicht die eigenen Väter (...) der Opfernden, sondern nur die seines Priesters zu nennen sind. — 382, 18 lies: assail. — 436, 13 lies: Mondes. — 438, 9 lies: Sūryasiddh. — 443, 3 v. u. lies: mit dem Malayagirisūri. — Zu 456, 26 bis 458, 6 vergl. das von mir 10, 231. 232 Bemerkte. — Zu 471, 5. 4 v. u. vgl. 10, 267, resp. Wiedischmann Zarathustrische Studien p. 105. — 473 ff. Mein verehrter Freund C. Schlottmann verweist mich auf mehrere Stellen im Buch der Weisheit, wo λόγος und πνεῦμα synonym mit der σοφία erscheinen, s. 9, 1. 2. 16, 12. 1, 4–7. 9, 17. 7, 22 (πνεῦμα in der σοφία). 9, 4 (δὸς μοι τὴν τοῦ σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν). Auch Proverb. 8, 30 sagt die Weisheit selbst: „ich war bei ihm als Werkmeisterin“.

— — —  
 Note von 8 Zeilen, die nur den Zweck haben kann zu erklären, wie die frühere Lesart udgâtar durch ein „accident“ entstanden war, die aber zunächst, da ja diese frühere Lesart eben gar nicht erwähnt wird, ganz out of place erscheint. — Kurz darauf eine zweite neue Note von 3 Zeilen. — 203, 16 jetzt: of priests and deities für: of deities. — 203, 23 Yâjva für Yâja (aber Haug, dessen Worte hier citirt werden, liest selbst: Yâja; auch hat Haug Z. 22: could, nicht: would, und Z. 27 only nach regard-!). — 205, 20 i. e. an für: or. — Z. 26 a more primitive für: a most p. — 207, 15 ist jetzt accurately vor fixed eingefügt. — 209, 10 jetzt: in both halves für: in both the halves (aber so hat Haug selbst) — Z. 29 invention für introduction. — Z. 22 he may be right für: he is right. — Z. 29 in about the twelfth für: in the twelfth.

(Dies Cap. ist überhaupt ein merkwürdiges Analogon zu dem Rik-Hymnus). Vgl. noch Schlottmann's Hiob p. 74 ff. 84 ff. 90. — pag. 480. der hohen Stellung der Formel om entspricht die des ahuna vairya und des māthra çpeñta im Avesta, s. Burnouf Yaçna p. 385. Schlottmann Hiob p. 91. — pag. 482. Zur Göttin apvâ vgl. noch Bhāgav. Pur. 3, 15, 33: udarabhedi bhayam.

## Zehnter Band.

71, 12 lies: Jabâlâ. — 73, 20 lies: sa Vâsisht̥haḥ. — 76, 4 lies: Ândhra. — 84 ult. lies: 9, 220. — 93, 6 lies: Vâsisht̥ha. — 117, 13 lies: Âruni. — 151, 22 lies: gâyatṛi. — 155, 8 v. u. lies: taddevate. — 165, 24 lies: graharksha°. — 168, 10 lies: kṛitvâ. — 173, 17 (vgl. 204, 26. 27) lies: sari-tâm ishoç ca. — 220, 17 lies: with an. — 243, 13 lies: und wenu auch wohl. — 244, 3 v. u. lies: çravishṭhâ. — 271, 11 v. u. lies: paḍisûrâ. — 293, 2 v. u. lies: abhiivajjehi. — 302, 15 lies: vahuudao (cahuu Cod). — 308, 25 lies: pûrvâshâdhâ. — 312, 21 zu vimânam vgl. noch das Bhagavatî 2, 171, 9–11 Bemerkte. — 313, 18. 14 lies: vâhyarûpâbhiḥ. — 355, 2 lies: ihrem sutyâ-Tage. — 362, 8 v. u. lies: lassen (?avakshâyam. — 381, 20. 21 lies: nach Einigen (Kâty. 9, 14, 18 schol.) auch die Zerlegung des vorhin (s. p. 375) bereits getödteten paçu. — 430, 24 ff. Noch ganz neuerdings, in seinem Necrologe Bopp's, hat sich Haug in der Augsb. A. Z. Nro. 334 p. 5343 wie folgt ausgesprochen: „Einen Anhang zu der „Vgl. Grammatik“ bildet das „Vergleich. Accentuations-System etc. des Sanskrit und Griechischen“ Berlin 1854. Hier suchte er die Uebereinstimmung des Griechischen mit dem Accent der Sanskrit-Wörter nachzuweisen. Da er indeß, wie alle andern Gelehrten, die über den indischen Accent geschrieben ohne je die Recitation eines einzigen Vedaverses von einem des Veda kundigen Brahmanen gehört zu haben, von falschen Voraussetzungen ausging, so sind die Resultate und Vergleichenungen etwas zweifelhafter Art. Die Brahmanen verwerfen gänzlich die europäischen Theorieen über den Accent“.

Berlin 30. December 1867.

A. W.

## Index zum neunten und zehnten Bande.

- a vor ři 308. 9. 10, 406  
 ā (ā) zu o, au 256  
 a privans vor Infin. 261  
 — vor Verbum 268  
 am-kāra(?) 90. 140. 2  
 añça 57. 363 (neun)  
 añçaka 10, 165. 99  
 añçabhû 10, 16  
 añçu 10, 370. 1  
 — graha 10, 127. 50  
 añsa (der vedi) 10, 381  
 a-kap̥thatḁlvosh̥tham 32  
 — karapa 165  
 akāra 138. 8. 40. 6. 54.  
 10, 410. 80  
 a-kuçala 145. 10, 62  
 — kṛitārghya 10, 147  
 aksh, akshos 420  
 a-kshayya 20  
 — kshara 81  
 — — neutr. 32. 91. 10,  
 97 (kalā)  
 a-gada 421  
 — gantavya 164  
 — gandha 164  
 Agastya (Stern) 10, 271  
 — plur. 10, 90  
 agāra 10, 327. 66  
 a-guṇa 165  
 agnāvisbhû, 11-kapāla an  
 10, 330. 58  
 agni (Fieber) 384  
 — im Körper 30. 1  
 — (ignis) 107. 8 (fünf).  
 281. 311  
 — citya 281. 10, 50  
 — = agnicayana 10,  
 149. 55  
 — Gott, anuyāja 10, 334  
 — 8-kapāla an 10, 381.  
 8. 94 (5-kap.)  
 — Ajya-Spende an 10,  
 360  
 — Hostie an 10, 375.  
 80. 91  
 agni anikavant 10, 340  
 — grihapati 10, 384. 5  
 — (divya) 382  
 — patnivant 10, 390  
 — pavamāna, pāvaka,  
 çuci 10, 328  
 — samvartaka 57. 90.  
 188. 9  
 — als hotar 323  
 — und āpas 403. 4  
 — Bote der deva 10, 39  
 — und brāhmaṇa 10,  
 20. 39  
 — Mund des 10, 122  
 — als Lehrer 10, 122  
 —, vāyu, āditya resp.  
 sūrya 49. 51. 10, 31. 114  
 —, sūrya, soma 80. 1  
 — cayana 219. 10, 25.  
 50. 83. 4. 109. 348.  
 9. 64. 96  
 — cit 10, 74  
 — jīvin 10, 319  
 agnīdh 10, 141. 3  
 agni-pūta 115  
 — prapayana 10, 339. 65  
 Agnibhūti 10, 297  
 Agnimitra 176  
 agnim-indha 202. 10, 143  
 agni-vārtta 10, 319  
 — veçman (Tag) 10, 296  
 — veçya (Stunde) 10,  
 296  
 — sh̥tut 10, 67. 103. 9  
 — sh̥toma 119-21. 219.  
 20. 9. 30. 74-6. 373.  
 10, 107. 328. 6. 52 ff.  
 95. 6  
 — — sāmān 276. 10, 353  
 — shvāta 10, 341. 51  
 — hotra 230. 1. 90-4.  
 310. 2. 76. 10, 109.  
 11. 3. 7. 40. 1. 323.  
 5. 6. 8. 9. 95  
 — — havanī 10, 382  
 agnihotrin 291. 312  
 — hotri 238. 91. 10, 6. 54  
 agnīdh 10, 139. 40. 327  
 31-7. 44. 5. 62. 6. 74.  
 6. 86. 90  
 agni-shoman, 11-kap. an  
 10. 331  
 — \*shomaprapsyana 10.  
 367  
 — \*shomiya (brāhmaṇa)  
 10, 20. 39  
 — — paçu 233. 10. 344.  
 6. 7. 67. 8  
 agny-anvādhāna 10, 333  
 — ādhāna 231. 10, 327. 60  
 — ādheya 10, 29. 325.  
 7. 30 (Kāva)  
 — — (ekāha) 10. 119  
 agra-mahishi 10, 313  
 — vidyota 143  
 — hāvaṇī 10. 228  
 a-grāhya 126  
 agre 2. 74. 10. 136. 37  
 a-ghosha 32  
 aṅkura 162  
 aṅga, vier, des Körpers 13  
 — 4. 5. 6., des voça 25. 4  
 — 6., des veda 10, 422. 33  
 — 3. 4. 5., des Credo 69.  
 70. 8. 91. 101  
 Aṅga 345. 412. 10, 173.  
 90. 319  
 aṅga-jvara 411  
 — mantra 70. 101  
 aṅgāra 10, 109  
 aṅgārin (astrol.) 10. 202  
 Aṅgiras 9. 417. 8  
 — plur. 6. 7. 10. 90. 3  
 — — deva 10. 32  
 — — u. atharvāṇa 10.  
 114  
 — — und āditya 10.  
 304. 5  
 aṅgirasām ayanaṁ 10.  
 25. 393

aṅgiro-vat 10, 79  
 — vid 10, 138  
 aṅguli 18 (zehn). 30  
 aṅgopāṅgānam 10, 422  
 a-cit 168  
 — citti 410  
 — cintya 126. 49  
 — cetayitavya 165  
 — cyuta 10, 19  
 Accha (Berg) 10, 281  
 achavīrya(!) 259  
 achāvāka 374. 5. 10, 48.  
 144. 366. 76-9. 81. 3. 6  
 aja (ekapād) 10, 295  
 ajagara 10, 167  
 ajatva 158  
 a-japanyūṅkha 10, 425  
 —jara 125. 32  
 — — tva 158  
 — jara 98. 4  
 ajā 12. 3  
 a-jāgrat 181  
 Ajātaçatru 10, 104. 17  
 ajina 10, 22  
 Ajigarta 317  
 a-jītapunarvaṇya 320  
 — jugupsu 10, 68  
 — jñātayakshma 399. 40  
 — jveyatā 10, 41. 60-5.  
 185  
 | añc, ācya 333  
 |'añj, vyañjayet, vyakta 20  
 apu 11. 125 (apīyānsam)  
 a-tamaska 165  
 atasnū(!) 248  
 ati-krama 31  
 — graha, acht 108  
 — grāhya 285  
 — jāgara 34  
 — jvalant 155  
 — tejas (Nacht) 10, 296  
 — namāmi 155  
 — nr̥isīṅha 155  
 — bhadra 155  
 — bhishapa 155  
 — mahānt 155  
 — mṛityumṛityu 155  
 — rātra 119-21. 220. 9.  
 80. 75. 80. 808. 78. 10,  
 328. 6. 52-4. 6. 95. 6  
 — — secha 10, 309 (astr.)  
 — vakra 10, 174. 205-8  
 — vishnu 155  
 — vira 155

ati-çānsana 296  
 — çasta 259  
 — shṭhā 334  
 — sarva 355  
 — sarvatomukha 155  
 — svapna 34  
 atindriya 94  
 aty-agnishtoma 121. 229.  
 30. 10, 352-4. 91. 5. 6  
 — açana (Tag) 10, 296  
 — aham 155  
 — āhāra 34  
 — ugra 155  
 atra, Affix 369. 70  
 Atri, Geschlecht 10, 68.  
 89-91. 384  
 —, Tochter des 10, 384  
 atrin 418  
 atha, zum Folgenden ge-  
 hōrig 305  
 ātharvaṇa 60. 90. 120. 1.  
 — çiras 107 [38  
 Atharvan 9. 51  
 — plur. 14  
 atharva-pariçishṭa 10, 212.  
 56. 317-20  
 — vid 10, 138  
 — vihita 15. 6  
 — veda 51. 90. 138. 74.  
 248. 369  
 — — (19, 7. 8) 444. 5.  
 10, 222. 3  
 — çikhā 59. 90. 108. 21  
 -4. 8  
 — çiras 19  
 atharvāṅgiras 10, 114  
 atharvāpaçiras 16. 9  
 |'ad 96 (adantam admi).  
 10, 63. 4  
 — adyamāna, ādya 10,  
 8. 9. 61  
 a-dakshipa 10, 49  
 — diti 7. 10, 328. 41  
 — dṛishṭa 126. 68. 5  
 — devīr viças 307  
 — domadha 399  
 advasutyā 304  
 adyā 'pi 257  
 a-dvaya 158. 60. 3-6  
 — dvitiya 159. 62  
 — — tva 160  
 — dvaita 16. 126. 34. 49  
 — — tva 154  
 adhaçayyā 123

adhas 80  
 — tana 10, 289  
 adhipati 34  
 adhishavaṇa-carman 10,  
 366. 70  
 — phalaka 10, 365  
 adhishṭhāna 140  
 adhishṭhita 12. 20  
 adhyayana = Name 10,  
 295  
 adhyātmam 10, 416  
 adhyāpanam 10, 101  
 adhyāya 10, 129. 30. 1  
 (Adi). 3 (ādya)  
 °adhyāyika 121. 2  
 adhyāsita 12  
 adhyushita 290  
 adhyetar 19  
 adbrigu 10, 345  
 adhvara 10, 140. 1. 328.  
 5 (cāturmāsya)  
 |'adhvari 10, 141  
 adhvaryu 328. 10, 139.  
 40. 327. 31 ff. 58 ff.  
 — zwei 10, 139. 42. 76  
 — plur. 14. 10, 5. 114  
 — mukha 190  
 — sūtra 10, 86  
 an-agnau 10, 38  
 — aṅgahina 10, 147  
 anadvah 15. 6. 420  
 an-atikṛishṭa 10, 146  
 — -atirātra 10, 354  
 — -atiriktāṅga 10, 145  
 — -atiçveta 10, 146  
 — -addhāpurusha 311  
 — -addheva 10, 83  
 — -adhyāya 10, 130  
 — -anta 163  
 — -antara 10, 411  
 — -antariti 248  
 — -antarhita 10, 418  
 — -antya 10, 410  
 — -avadbṛita 10, 19  
 — -anna 10, 55. 8  
 — -apānayitavya 165  
 a-namāmi 148  
 an-avadhāraṇa 10, 419  
 — -avanikṭapāṇi 10, 17  
 — -açanāyatva 154  
 — -ahamkartavya 165  
 — -aham 148  
 — -ācāra 10, 98  
 a-nādavati 12

- an-ādātavya 164  
 — -ādya 10, 62  
 — -ānandayitavya 164  
 a-nāsika 82  
 an-indriya 165  
 a-niyama 10, 427  
 — nirukta 302  
 an-ilaya 290  
 anika 10, 313  
 — vant 10, 340  
 — °Adhipati 10, 313  
 anu, mit Accus. 10, 61.  
 98. 4  
 anuka 10, 11  
 anuga 10, 18  
 an-ugra 148  
 anu-jñā, -jñātar 60. 70.  
 133-6. 8. 41. 59-61.  
 5. 6  
 — jñātva, -jñātriva 134  
 — jñāikarasa 133.6.59.61  
 an-udātta 10, 398 ff.  
 — — tva 10, 411  
 — -udānayitavya 165  
 anu-deçin(?) 10, 148  
 — deçya 10, 147. 8  
 Anupadam (= çruti?)  
 10, 16  
 an-upanīta 10, 121. 2  
 anu-bandha (Accent bei)  
 10, 415. 8  
 — bhava 163  
 — bhāva 10, 261. 312. 4  
 — bhūti 154. 62  
 — mantar 162  
 — yāja 223. 10, 89. 145.  
 382. 4. 8. 46. 58. 91. 3  
 — yogadvārasūtra 10,  
 285. 95  
 — rodhana 420  
 — vakra 10, 206-8  
 — vashaṭkāra 242. 328.  
 10, 373. 7  
 — vāka 10, 116. 32. 3  
 — vākya 189. 10, 131  
 — çāsana 320. 10, 114  
 — shṭubh (Credo in) 69.  
 72. 5. 91. 3. 118. 87. 48  
 — — als sāvitrī 122  
 — starapa 246. 10, 348  
 — starapī 21. 223  
 — samayam 10, 282  
 — svāra, Aussprache des  
 10, 438
- anūkta 10, 127  
 anūcāna 10, 35. 8. 70. 111.  
 20. 45-7  
 — tama 10, 119  
 anūbandha 10, 418  
 anūbandhya 288. 4. 10,  
 847. 94  
 an-ṛita 10, 56  
 — — vāc 406  
 a-naimittika 10, 70. 146  
 anta 317  
 antaḥpātya 10, 364. 6. 7.  
 antaka 107. 8  
 antakāla 188. 6  
 antarākāça 252. 8. 360. 1  
 antarālavratāni 10, 338  
 antariksha 7 (rohati). 9  
 (gefestigt)  
 antarushya 253. 360  
 antareṇa, mit Accus. 10,  
 407  
 antar-yāma 10, 369. 73.  
 89. 90  
 — yāmin 126  
 — vāsa 360  
 — vedi 10, 5  
 antavant 284. 5  
 antaḥ-stha 253  
 — karaṇa (4) 171  
 — prajna 125. 6  
 antevāsin 10, 124. 55  
 antya 10, 410  
 andha 28 (°vat). 149  
 audhas 280  
 anna 96. 10, 15. 56. 63. 4  
 — pānam 20  
 annādyam 385. 10, 16. 9.  
 105-7  
 anya-tama 10, 420  
 — taratodanta 10, 58  
 — manas 246  
 a-nyūnānga 10, 145  
 anyedyns 386-8  
 °anvaya 10, 94  
 anvādhānam 10, 330  
 anvādhyā 6  
 anvārambhāpiyā 10, 330  
 anvāhārya 10, 45. 327. 33  
 — pacana 10, 328  
 ap, āpas, im Anfang 2.  
 72. 475. 6  
 — als Fundament 244  
 — über und unter der  
 Sonne 358
- ap (āpas) u. āpa 113.  
 — (apa ishya) 234  
 — a. nigrābhyā. 72.  
 tsa, vasativaryas ex  
 apa-kāma 395  
 — kāra 10, 166. 29  
 a-pakvakaśhāya 144. 1.  
 apa-gara 10, 142. 4  
 — grāma 10, 67  
 — citi 10, 107  
 apatnika 312  
 apa-mṛityu 95  
 apararātra 10, 359  
 a-parājitā 361  
 — — (Nacht) 10, 2.  
 aparārtha 343  
 a-paribhasksha 10, 15.  
 apa-ropita(?) 281  
 — varga 10, 427  
 — savya 10, 315  
 apāna 36. 7  
 apāp napāt 251  
 — naptar, °naptiva 251  
 apārthakakhetra 442. 10  
 287. 5  
 apy etarhi 256-8 (a. etarhi  
 257. 5)
- apidrashṭar 10, 144  
 a-pipāsatva 154  
 apivānya 309  
 apiti 133  
 a-punaḥparājaya 334  
 — purogava 306  
 — puvā, °vāy 482  
 — pūta 326. 10, 33. 64.  
 97. 103. 355  
 — pūrva 10, 403  
 aponaptar, °ptiya 224. 1.  
 aptuça (?) 272  
 aptūrya 262  
 aptoryāma 119-21. 223  
 30. 75. 10, 352. 3. 95.  
 a-prajna 126  
 — pratigrihya 247  
 — pratigrāhaka 10. 11  
 — prāṇayitavya 165  
 a-pvā 482. 10, 445  
 apsu-likshā 10, 355  
 a-badhyatā 10, 41. 66.  
 — bandhra 406  
 — balāsa 395. 9  
 — bāhya 163 (avarupa)  
 — boddhavya 165  
 — brahmadya 10, 63

- a-brâhmapa 10, 61. 71.  
     3. 4. 9. 87 (°pi)  
 — brâhmapokta 10, 100. 1  
 — brâhmapya 10, 69. 87.  
     8. 146  
 — bhaya 125. 82. 59  
 — bhayatva 154  
 abhi-gantar 10, 26  
 — gara 10, 44. 140. 2. 4  
 — ghâta 10, 427  
 — ghâra 10, 95  
 — candra(Stunde) 10, 296  
 — jâta (Tag) 10, 296  
 — jit, dreisternig 448.  
     10, 298  
 — — Lage 458. 10, 224. 5  
 — — Neuheit von 446.  
     54. 10, 226  
 — — nicht mit in Rech-  
     nung kommend 10, 298  
 — — u. çravapa 10, 288  
 — — Reihenbeginn 442.  
     8. 10, 220. 57. 85.  
     6. 95. 304. 5  
 — — nicht Reihenbe-  
     ginn 10, 294. 8. 301  
 — trippavati 297  
 — dhâna 154 (sarvâbhi°)  
 — nanda (Monat) 10, 298  
 — nihita 10, 409  
 a-bhinna 147 (rûpa). 68  
 abhi-plava 281. 374  
 — mantar 162  
 — mânuka 269. 326  
 — vardhita 10, 262. 7.  
     99. 308. 9  
 — vâdaniya 10, 72  
 — vânyavatsa 309  
 — vidhi 10, 416  
 — çoka 384  
 — çocana 416. 8  
 — çocayishpu 384  
 — shava 10, 109. 371.  
     82. 6. 7  
 — shikta 108  
 — sheka 376. 10, 58  
 — shecaniya 376. 10,  
     28. 9  
 — shotar 10, 385  
 abhîtvârî 341  
 abhy-anûkta 6. 8  
 — uditâ, °uddrishtâ 362  
 ama 10, 160 (amo'ham)  
 amatra 370  
 a-mantavya 165  
 — mantu 474  
 — mantrakrit 46  
 — mantravid 10, 17  
 — mama(Stunde) 10, 296  
 — mara 125. 82  
 Amarakosha 452. 10,  
     227. 8  
 amaratva 154  
 a-marka(!) 281  
 — mâttra 138-6  
 — mâya 165. 346  
 amâvasyâ, °vâsyâ 362.  
     10, 291-8. 328  
 — zwei 318  
 amitadyuti 84  
 Amitratapana 346  
 amivâ 388  
 amuyâ 411  
 amuvat 328  
 amushmim loka 7  
 a-mrita 47. 125. 328. 29  
     (pitaras)  
 amritasya 96 (nâbhâ). 422  
     (cakshapam)  
 amritatva 76. 8. 81. 3. 4.  
     6. 92. 8. 101. 7. 54  
 amrita-nâda, °vindu 23. 4  
 — maya 112. 40  
 — lāngûla(?) 21  
 — loka 10, 154  
 amriti-bhûtvâ 86  
 a-medhya 10, 64. 385  
 Amoghanandini 10, 488  
 amohatva 154  
 amvikâ 58. 98  
 ambu (-Uhr) 10, 204  
 ambhripa 475. 6. 10, 376  
     (zwei)  
 a-yajna 10, 60  
 — yajniya 10, 9  
 — yajnopavita 149  
 ayana, Weise, 10, 398  
 — Sonnengang 10, 325  
 ayaççayâ 10, 364  
 a-yâjya 10, 56. 8. 151  
 Ayâsya 10, 59  
 a-yuva(!) 347  
 — yoni 163  
 ½ ar, ârishyati 268  
 ara 109 10  
 a-rajaska 165  
 arapa 410. 2  
 arapi 311. 10, 357. 95  
 aranya 417  
 a-rasa 164. 419  
 Arâlha 320  
 aritra 421  
 arupa 271. 384. 402. 10,  
     108  
 Arupa 10, 117. 41  
 a-rûpa 164  
 — repahajâta 82  
 arka 10, 148  
 arkin 10, 148  
 arghya 10, 125. 47  
 arcâ 10, 41-7  
 arcis 9. 384  
 arcisamaprabha 37  
 ½ arj, ârkshyant 281  
 artha 108. 10, 200 (°dâ-  
     shapa)  
 — çâstra 10, 166  
 — siddha (Tag) 10, 296  
 arthâdi 10, 418  
 ardha 10, 110  
 — kshetra 10, 306  
 — cakravâla 10, 274  
 — catasro mâttrâs 107. 8  
 — nârî 109  
 — bhâj 10, 186  
 — mâttra 84  
 — mâttrâ 59. 89. 90. 107.  
 — °ântya 88 [38  
 ardhin 10, 145  
 ardhuka 10, 40. 120  
 ârya, aryâ 10, 6  
 — 10, 5-7. 16  
 aryâ 10, 6  
 arvâk 244. 328  
 ½ arh 297. 10, 71  
 — mit ati 10, 105  
 arhant 10, 21  
 a-lakshapa 126. 65  
 alam mit Dat. 298. 10, 29  
 a-lasa 304  
 — liṅga 126. 40. 9  
 — lûksha 10, 99  
 alpa 163. 10, 420 (°svara)  
 ½ av, âvâh 96  
 ava-kâça 10, 127. 375  
 — kâçya 10, 127. 50  
 — kirpin 10, 18. 108  
 a-vaktavya 164  
 ava-kshâyam (Ger.) 10,  
     862  
 a-vacanena 154-7  
 Avatamsa 10, 281

avatta (4 oder 5) 10, 95  
 ava-dāna 10, 95  
 — dhāraṇa 10, 418. 9  
 — dhārita 10, 414  
 — dhy-ārtha 10, 418. 9  
 — dhvaṇsa 402  
 Avantī 10, 175. 90. 817  
 (\*tyā)  
 Avantyaka 10, 212  
 ava-bhṛitha 284. 816. 10,  
 340. 68. 98. 4  
 avama, plur. 225  
 — rātra 10, 309  
 avaraplur., 7 (devās). 256.  
 10, 88  
 a-varpadhāraṇa 10, 421  
 ava-vaditar 257  
 avas 296  
 ava-sarpana 428  
 — sāna 89 [5  
 avastāt 281. 458. 10, 224.  
 avasyave, \*syase 348  
 avāk-sam(!) 245  
 a-vāṇmanogocara 184  
 avāntara-dīkṣhā 10, 368  
 avāntareḍā 225. 6. 10, 338  
 avi 10, 58. 9  
 avika 10, 347  
 a-vikalpa 60. 70. 138-6.  
 8. 41. 59-61  
 — vikāra 162  
 — vikāritva 159  
 — vikritirūpa 15  
 — vikriya 182. 68. 5  
 — vicikitsan 155  
 — vicetana 306  
 — vichinnasomapītha  
 10, 86  
 — vijitin 318  
 — vijnāta 481. 10, 66  
 — vijnānatva 162  
 avitar 155. 10, 409 (avi-  
 tā'si)  
 a-vidyā 17. 58. 98. 100.  
 6. 8. 62-8  
 — — kāryahīna 187  
 — vipaṇcit 10, 17  
 — vibhakta 140  
 — vimukta 47  
 — virodha 29  
 — vivākya 374. 10, 155  
 — viṇeṣha 163  
 — vishaya 165  
 — visarjayitavya 164

avekshana 10, 375  
 aveshṭi 10, 19  
 a-vyakta 16. 7  
 — vyañjana 82  
 — vyapadeṣya 126. 65  
 — vyabhicārin 181  
 — vyaya 10. 11. 26  
 — vyardhuka 7  
 — vyavahārya 126. 34.  
 6. 59. 63. 4  
 — vyānayitavya 165  
 — vyusṭi 10, 157  
 — vrata 384. 6  
 /aṇ (Cl. 5.), ākshyant 282  
 — (Cl. 9) 247. 10, 68. 74  
 a-ṇatadakṣhiṇa 10, 52.  
 — ṇabda 164 [148  
 — ṇarira 154. 5  
 — ṇikha 149  
 — ṇiva 10, 62  
 — ṇokatva 154  
 aṇmantaka 10, 28  
 aṇmamūrdhan 349  
 a-ṇraddadhāna 10, 17. 101  
 — ṇrānta 314  
 — ṇrotiya 10, 17  
 — ṇrautayājaka 10, 100  
 — ṇlila 10, 42  
 aṇva 10, 58. 9 (na prati-  
 grihyah)  
 Aṇva 10, 92  
 aṇvattha 416. 21. 2. 10,  
 28. 327  
 Aṇvapati 10, 117  
 aṇva-medha 10, 44. 61. 6.  
 7. 107. 55. 348. 9. 96  
 aṇvayaka(?) 10, 289  
 aṇva-ratha 318  
 aṇvinau 10. 10, 64. 8. 122  
 — Bock für 10, 349. 50  
 aṇvini 10, 304. 5 (a. āṇv°)  
 aṇhādḥāṣa 458  
 a-shoḍaṇika 10, 354  
 aṇṭhan (vikritayah) 10,  
 488  
 aṇṭhakā 10, 184. 326  
 aṇṭha-pattra 109  
 — pāda 10  
 — rūpa 11-8  
 — mūrti 10  
 aṇṭhākshara 91. 109  
 aṇṭhā-catvāriṇṇa (stoma)  
 276  
 — daṇa (stoma) 276

aṇṭhā-daṇadhā 10, 1  
 — daṇaṇṭi 468. 9  
 aṇṭhāra 109  
 aṇṭhā-viṇṇa (stoma)  
 — viṇṇaṇṭam 468  
 — ṇatam 469  
 aṇṭrā 10, 25  
 /aa, + api 303  
 — + abhi 24. 32. 4  
 — + samabhi 32  
 — + ni 10, 147.  
 — + pari 20  
 — + vipari 10. 42  
 a-sagotra 10, 75  
 — sāṇga 146 59. 64.  
 — satī 144. 5  
 — sattva 159. 62.  
 — sant 72. 4. 163. 10.  
 — san-mantra 416  
 — sapipḍa 10, 75  
 Asamāti 10, 33  
 a-samānayitavya 165  
 — samiddha 10, 64  
 — sarva 10, 64  
 — sahya 10  
 asita 12. 5. 6  
 Asitamṛgaḥ 10, 32  
 a-siddha 162 (\*ṛva).  
 — sukhaduhkha 163  
 asu-niyama 140  
 asura 50. 2. 10. 33.  
 — (= Ureinwohner)  
 — māye 10. 33  
 — viṇam 307  
 — \*ānnam 10, 33  
 asurya varpa 307. 10  
 a-sushupta 131  
 asau, Sonne 184. 5  
 astra 91  
 asthisraṇsa 397  
 a-sparṇa 164  
 — svatantra 162  
 — svapna 131  
 — svara 24. 32  
 — svarādi 10, 429  
 /ah, + adhi 10, 61  
 — + anu 10. 35  
 — + parā 10, 61  
 aha, Accent nach 10, 4  
 ahaṇkāra 15. 7  
 ahan (ahmān=ahina) 5  
 ahaṇṭva 155  
 aham 71. 96. 137. 43.  
 54. 65 (aah)



- abam-mānin 162  
 abi 10, 151  
 abina 280. 878. 8. 10,  
 147. 8. 50. 1. 855. 96  
 a-huta 228  
 — hutād 10, 12  
 aborātra 461. 8. 10, 262  
 ff. 99. 300. 27  
 — Namen der 10, 296  
 — pramāpatas 85  
 ahnya 860 1  
 ā vor ʔi zu ā 809. 10, 406  
 — praepos. 848. 10, 416  
 — — Accent 10, 407  
 akarahapa 26  
 akāla 10, 180  
 akāṣa 84. 48. 100. 1  
 akranda 10, 166  
 akshapa 10, 427  
 akhu 10, 848  
 akhūtkara 10, 841  
 akhyāta-pada 10, 404. 12  
 — para 10, 407. 8  
 āgantuka 10, 854  
 āgama 29. 419 (adj.)  
 — ṣāstra 17. 60. 150  
 āgur-Formel 254  
 āgnimāruta 10, 858. 4.  
 89. 91  
 Āgniveṣya 174  
 āgnisṭomya 10, 854  
 āgnidhra, masc. 10, 48.  
 140. 4. 879. 88  
 —, neutr., 10, 866. 7.  
 79. 88  
 āgnidbriya 10, 866. 7. 75  
 āgneya 84. 868. 10, 39.  
 820 (astr.). 95  
 āgrayapa (isṭi) 10, 45.  
 828-6. 48  
 — (graha) 10, 869. 71  
 -8. 82. 7. 9. 90  
 āgrahāyapi 10, 826 a. āgra°  
 āghāra 828. 10, 882  
 āṅgiraśa 824. 10, 40. 79. 81  
 — (Ath. Veda) 120. 1  
 — Çiçu 46  
 ācārya 78. 10, 24. 124. 5  
 ājana 8. 10, 59  
 — deva 10, 113  
 ājya 10, 824. 81 ff.  
 — stotra und ṣāstra 276  
 10, 98. 858. 4. 74. 5. 81  
 — (sūkta) 10, 854  
 ājya-gānam 10, 158  
 — bhāga 10, 158. 882.  
 40. 92  
 — sthāli 10, 887 (!). 9  
 ājjana 416. 7. 20  
 āṭi 10, 110  
 Āṭpāra 10, 25  
 ādhyaduhitar 845  
 ātapavant (Stunde) 10,  
 296  
 ātithya 10, 862  
 ātirātrya 10, 854  
 ātishṭha 884  
 ātma-kāma 146  
 — krīḍa 149  
 — jna 164  
 ātman, Mittelkörper 18.  
 86. 10, 151. 2  
 — Geist, Seele 25. 9.  
 84. 5. 98 (sarvān)  
 — Allseele 71 (māyā). 4  
 — Einzelseele, Allseele  
 brahman (om) 60. 4.  
 70. 1. 125. 81. 8-6.  
 41. 8. 8. 9. 61-78  
 — selbst (ātmanā) 251.  
 74. 82. 10, 158  
 ātma-prakāṣa 149  
 — mala 81  
 — mithuna 149  
 — rakshaka 10, 818  
 — rati 149  
 — vant 159  
 — sāt 159  
 — siddha 165  
 ātmānanda 149  
 Ātreya 10, 80. 90. 5. 888. 4  
 ātharvapa 10, 68. 120. 426  
 ādāyin 10, 14  
 ādi 183. 10, 181-3 (Texte).  
 308 (astr.)  
 āditya Sonne 8. 476 (aus  
 prajāpati's Haupt). 10,  
 5 (rundes Leder)  
 — pishi 10, 898  
 — plur. 6. 7. 107. 8. 10, 82  
 — caru an die 10, 858  
 — indra und die 10,  
 870. 92  
 — ayanam der 10, 393  
 — graha 10, 876. 86. 7  
 — pātra 10, 877  
 — pūta 116  
 — sampvatsara 10, 800. 8  
 ādityasthāli 10, 869. 77.  
 ādimatva 188 [86. 7  
 ādeṣa 126. 84  
 ādya 10, 188  
 — (Vad) 10, 8. 14  
 ādyartvij 10, 148  
 ādhavanīya 10, 869. 70.  
 2. 4. 6. 81. 6. 7  
 ādhāna 217. 10, 12. 8.  
 20. 827. 8  
 ādhvaryava 10, 141  
 ānanda 60 (sac-cid-). 154  
 -6. 68. 10, 112. 8  
 — (Stunde) 10, 296  
 — ghana 182. 48. 9. 59  
 — cidghana 168  
 — bhuj 125  
 — bhoga 125  
 — māya 125 (so zu lesen)  
 — rūpa 187  
 — °āmṛita 140  
 Ānarta 10, 175 (°rāj). 212  
 ānujāvara 10, 108  
 ānushṭubh (!) 72. 5  
 ānushṭubha 72. 5. 86. 8.  
 98. 7. 101. 12. 8. 5. 7-9  
 Āndhra 10, 76  
 Vāp, + anupra, + vi 94  
 āpa 251  
 Āpastamba 176 (smṛiti).  
 92. 10, 361  
 — dharmasūtra 176  
 āpāṇḍura 37  
 āpāyin 10, 14  
 Āpiçali 10, 421  
 āpūrta (!) 319. 20  
 āpta-kāma 146  
 — tama 146  
 āpti 138  
 āptya 6  
 Āpnavāna 824. 5  
 āpya 6 [71. 8  
 āpyāyana 829. 10, 868.  
 āpri 10, 89-91. 2. 145. 844  
 — sūkta 10, 94. 5  
 ābhāsa 162  
 Ābhiprataraṇa 10, 155  
 ābhiyoga 225  
 āmantrita, Accent nach  
 10, 414  
 āmaryāda-stha 10, 416  
 āmikshā 10, 25. 859  
 āmushyāyapa 10, 848  
 āmoda 10, 87 (a. moda)

Arcanānasa 45  
 ārtvijya 10, 147. 8  
 ārbhava (pavamāna) 2  
 10, 156. 858. 87.  
 — (sūkta) 10, 354  
 ārya 847(!). 10, 4.  
 — u. Kamboja 10, 4  
 — u. dāsa 10, 4  
 — u. çūdra 10, 4-7  
 — varpa 10, 4  
 — kṛita, kṛiti 10, 6  
 Āryabhaṭa 176  
 Āryā-Strophen 10, 26  
 75. 85. 7. 95. 7. 9. 8  
 āraha 10, 70  
 āraheya 821-5. 31. 1  
 69-71. 9. 83. 123. 45  
 — (?)upanishad 48.  
 — varapabrāhmaṇa 10, 8  
 — °ādya 10, 182 (=   
 maṇḍalādya?)  
 Āraṭṭishena 10, 95  
 ālambhana 10, 372  
 ālambha-mātra 10, 36  
 ālasya 34  
 Alula(?) 243  
 āvayaj 10, 143  
 āvalikā 10, 285  
 āvasathya 217. 8. 10, 826  
 āvasāyin 826. 10, 14  
 āvāpa 10, 94  
 āvāḥ (j'av) 96  
 āvir (āvid) 10, 106  
 āvi 10, 23  
 āvṛit 827. 10, 17

- indrāṇi 10, 324  
 indriyakṛita 26  
 √indh + sam 338  
 invakās 452. 10, 227. 8  
 imāni bhūtāni 72. 100  
 imān lokān 359  
 imābhārā (? Nacht) 10, 296  
 irā 300. 35  
 —vati 300  
 Irāvati 10, 270  
 √il 290  
 ilā 308  
 — vidha 274  
 ilvalās 10, 228  
 √ish (Cl. 6) 384. 5  
 — (Cl. 4) 224  
 — — + pra 258  
 ishṭakā 231 [96  
 ishṭā-pūrta 319. 20. 10,  
 ishṭi 10, 323  
 — paṇsomās 10, 323.  
 30. 7  
 iha, auf Erden 84. 6. 140  
 √iksh + apa 81. 6  
 — + ava Caus. 10, 65  
 — + upa 155. 7  
 — + pari 10, 88  
 idya 10, 85  
 idamūrdhābhishikta (?  
 Tag) 10, 296  
 idriç 10, 82  
 √ipe + upa 10, 48  
 √ir + sam 10, 82  
 fryāpatha IV  
 iça 26. 162 (jīveṇau)  
 iṣā 10, 60  
 iṣāna 57. 84. 242. 10,  
 9 (s. brahman)  
 — (Stunde) 10, 296  
 iṣvara, mit Gen. Inf. 185.  
 261. 79. 10, 335  
 — zu ergänzen 303  
 — (der yoga-Lehre) 17.  
 58. 60. 71. 84. 106.  
 8. 25. 31. 3. 46. 62  
 — grāsa 126  
 u, Abfall im Anlaut 10,  
 303  
 ukāra 133. 8. 40. 6. 54.  
 10, 421  
 uktha 260. 10, 143. 375  
 — vīrya 259. 10, 354.  
 — ças 260. 10, 143. 50  
 ukthya 119-21. 220. 9.  
 30. 74. 5. 332. 73.  
 10, 323. 6. 52. 4. 95-6  
 — (graha, drei) 10, 369.  
 73. 81. 2. 5. 8. 95  
 — vigrahapa 10, 381. 91  
 ukthyatā 10, 354  
 5 ukshaṇas 363  
 ukhā 10, 149. 346  
 ugra 82. 93. 143. 6. 55  
 (°tva)  
 ugrādi 247. 10, 58  
 ucca 10, 437. 8  
 — tva 10, 312  
 uccāvaca 10, 56. 88  
 (°caraṇa)  
 uchisṭa 15. 6. 10, 63. 74  
 — dāna 10, 63  
 — bhāj 10, 63  
 uchushmakalpa 92  
 Ujjayinī 10, 175 (°pati).  
 uto 10, 409 [210  
 ut-kara 10, 331. 5. 9  
 — karṣitva 154  
 — karsha 133  
 — kṛisṭatama 146  
 — kṛisṭatva 154  
 — krama 363  
 — tama 10, 411  
 Uttama (Berg) 10, 281  
 uttamā (Nacht) 10, 296  
 Uttara-kuru, °madra 342  
 uttara-tāpanīya 54-61.  
 125-73  
 — nārāyaṇa 2  
 — vedi 10, 339. 40. 65.  
 8. 77. 92  
 — °ādhara 360  
 uttarām 319  
 uttarā-'bhimukha 30  
 — °āshādhās, Beginn mit  
 10, 294. 301  
 uttarelā 226  
 uttarottarin 337. 9  
 uttāna 221  
 uttitīrshu 148  
 uttīrṇavikṛitatva 154  
 utthāna 10, 314  
 utthāpayitritva 154  
 utpathacārikatva 154  
 utpalanāla 27  
 utpādakatva 154  
 utpravishṭatva 154  
 utsanna 10, 158  
 — yajna 10, 155  
 utsarga 134. 10, 323  
 udake (mīmāṇs°) 10, 47.  
 udagayana 10, 344 [78  
 udantya 318  
 udayaniya, °yā 234. 10,  
 335. 60. 94  
 udara 406  
 udavasāniyā 234. 10, 394  
 udācārya(?) 307  
 udāta 10, 398 ff. 406 ff.  
 36 ff.  
 — pūrva 10, 412  
 — maya 10, 432  
 — vat 10, 433  
 — çruti 10, 432  
 — svarita 10, 437  
 — °ānudāttau 10, 407. 28.  
 udāna 36. 7 [37  
 udāra, Nebel 9  
 udāsina 14. 5  
 uditahomin 293  
 udici saniḥ 10, 40  
 Udīcya 10, 118  
 udumbara 10, 23  
 udgātar 190. 201. 2. 10,  
 114. 41-4. 353. 4. 72.  
 4. 80  
 — u. Gattinn 10, 390. 1  
 udgātṛivaça 10, 94  
 Uddālaka 186. 7. 10, 118  
 uddeçya 10, 354  
 uddraṣṭritva 154  
 uddharapa 216. 10, 70.  
 380 (327)  
 udbhāsakatva 154  
 udbhrāntakatva 154  
 udvañçiya 10, 156  
 unnata (Ochs) 234  
 unnita, °tin 310  
 unniyamānasūkta 189  
 unnetar 10, 43. 144. 369.  
 72-4. 7. 85. 90. 4  
 unmattā iva 149 [1  
 unmocanapramocane 410  
 upa-kula 10, 289. 92  
 — krama 10, 88 (°velā).  
 — kṛusṭa 10, 18 [180  
 — gātar 10, 384  
 Upagu 10, 82  
 upa-deshtar 112  
 — drashtar 162. 6. 73.  
 10, 38  
 — nayana 10, 22. 48.  
 84. 122. 5. 58

- 84
- vāka 10, 85
  - viśṭahoma
  - vyākhyāna 1
  - çama (Stund
  - 10, 296: s. pra
  - çaya 10, 84
  - sad 219. 80.
  - — brāhmaṇa 2
  - — vrata 10,
  - sarjanyas 10,
  - stāra 10, 95
  - stha 295. 10,
  - hatyā 420
  - hava 10, 878
  - hāra 140
  - hāta 225
  - upākarapa 10, 13
  - upākarman 10, 13
  - upāñçu (graha) 10
  - 71. 89.
  - yāja 10, 882.
  - savana 10, 37
  - 8. 5. 86.
  - upāṅga 10, 422. 3
  - upāya 10, 165. 98
  - upālabdhya 282
  - Upāvi 244
  - upodayam 10, 829
  - ubhayeshām 10, 4
  - ubhaya-tas 10, 85.
  - taḥ-prajna 126
  - \*to-danta 10, 58
  - tva 138
  - d... 888

eki-bhûta 125  
 ekonaviñcatimukha 125  
 et (â + id) 249  
 etad yah, esha yah 252:  
 — esha u, esha hi,  
 esha eva 148: — esha  
 devah 269  
 etarhi 253. 6-8. 10, 156-8  
 eti (â + iti) 185  
 enam, enân 280  
 enas 408. 11  
 elâpatyâ (Nacht) 10, 296  
 eva 321  
 — kâra 10, 408  
 evayâmarut 302. 3  
 eshañâ 149. 52  
 eshavîra 10, 153  
 aikaçrutyam 10, 426. 7  
 aikâhika 330. 78. 10, 343  
 aikya 125. 41  
 Aikshvâka 10, 32. 68  
 aipeya 10, 22. 3  
 ait (et) 249  
 Aitareyabrâhmaṇa, Buch  
 25-40, sekundärer Ur-  
 sprung 371-8  
 — Verh. zu Âçvalâyana  
 çr. 378  
 Aitareyipâṭha 261. 2  
 aindra 10, 20 (râjanya).  
 6 (loka)  
 — vâyava (graha) 10,  
 373. 8  
 aindrâgna 10, 20 (brâh-  
 maṇa)  
 — (8 çastra) 10, 353  
 — (graha) 10, 379  
 Airâvata (Sonne) 10, 268.  
 70. 5  
 Aila 10, 80  
 aiçânî 242  
 aishâvîra 10, 153  
 aishṭika 10, 343  
 aishyat-sûrya 10, 202  
 o (aus â, â) 256  
 — (aus a + o) 148  
 — (aus â + u) 256.  
 10, 409  
 okas 411  
 okaṣârin 299  
 omkâra 24. 60. 90. 1.  
 107. 8. 25. 32. 4. 40  
 -8. 59. 60  
 — rūpa 134

omkâra-sahâya 67  
 — °âgravidyota 148  
 ojman 418  
 ota 60. 70. 94. 133-6.  
 8. 41  
 — tva 134  
 /oth, othâmo 10, 37  
 othâ (/av) 10, 380  
 odana 218. 323. 83  
 om (aus âm) 256. 10,  
 97 (=tathâ)  
 — beim Unterricht 10, 131  
 — heil. Laut 28. 31. 3.  
 47. 9. 70. 101. 59-  
 61. 72. 480  
 omalâ (/av) 58. 98. 100  
 oshadhi 81. 335 (rasa).  
 6. 418. 20. 10, 65  
 Aukhiya 10, 422. 40  
 Audanya 10, 67  
 audumbara 10, 359  
 — °rî 10, 366  
 audgrabhaṇa 10, 358  
 Audâlaka 10, 101 (vrata)  
 aupanishada 165  
 aupavasathya 10, 364  
 Aupaveçi 10, 117  
 Aupaçivi 10, 405. 16. 7.  
 Aupâvi 10, 158 [36  
 aupâsana 217  
 Aupoditeya 10, 105  
 Aurava 10, 32  
 aurasâ 10, 134  
 Aurpavâbha 10, 139  
 aurvâs 225  
 Aurva 324. 5. 10, 150  
 auçanasa 10, 240  
 Auçija 10, 25  
 k für t 245  
 ka (prajâpati) 10, 72.  
 339 (ekakap. für)  
 kaṁ-sâra 247  
 kaksha 396. 414  
 Kakshivant 10, 25  
 kaç cit 301, kaccit 10, 148  
 kaṇḍikâ 10, 412  
 Kaṇva 10, 89-91. 384  
 kaṇva-kaçyapa 10, 384  
 Kaṇvâyani 39  
 kanîna 264  
 kaniyo-vâdin 10, 419  
 kaparda, °din 10, 95  
 kapâla 10, 331  
 Kapila 48 (?). 67

kamaṇḍalu 10, 15  
 kampana 10, 408. 11  
 kambalavastra 10, 28  
 Kamboja (u. ârya) 10, 6. 7  
 /kar (kri) s. avakîrṇin,  
 yajnâvakîrṇa  
 — (kri), manas kurvita  
 10, 329: — keçân 10,  
 95 (Caus.): — (affici-  
 ren) 10, 416  
 — + apa 10, 200  
 — + upâ 10, 385  
 — + nis 421  
 — + vi 28. 10, 416-8  
 — + sam 302 (sams-  
 kurute)  
 — Tempora bezeichnet  
 durch 288. 4  
 karaṇa 10, 161 (astr.)  
 karaṇi 10, 12  
 karambha 192. 10, 369  
 — pâtra 10, 388. 40  
 karishyat, (=Futur) 288  
 karîra-Früchte 10, 340  
 karkandhu 10, 350  
 karṇakalâ 10, 276  
 karṇya 396  
 /kart + pari 406  
 karpara 10, 339  
 karman, vâc u. manas 72  
 — (Ritual) 10, 98  
 — (That, in einer Vor-  
 existenz). 10, 164 (.96)  
 karma-mâsa 463. 10,  
 268. 96  
 — samvatsara 10, 300. 8  
 °karmitva 10, 94  
 5 karmendriya 17. 111  
 /karsh + anu 265  
 — + â 30. 119  
 — + vi 340  
 kalambukâ 10, 280  
 kalaça 10, 368  
 kalâ 17. 10, 276 (karpa°)  
 kali (-yuga) 58. 83. 4.  
 284. 315  
 — kalusha 84  
 Kaliṅga 10, 175 (râj).  
 212. 317  
 kalidosha 10, 267  
 kalevara 10, 314  
 /kalp 9. 338  
 — + ava 264 (avâci-  
 kalpayishan)

— çasta 10,  
|/kaç, cakaçya  
kaçyapa 884  
Kaçyapa 10,

kashâya 148.  
kâka 251  
Kâṭhaka (svari  
Kâṇva 39. 40  
— Schule der  
380. 84. 97  
Kâṇvâyani 39  
Kâṇvya 44  
Kâṇvyâyana 39  
Kâṭiyaçrautasûta  
Kâtyâyana munin  
Kâtyâyani 100  
Kâpotaretasa 82  
kâma 125 (kamca  
95: s. yathâ  
— (agre) 72  
— dughâ 12  
Kâmarûpa 10, 2  
kâmotthâpya 10,  
kâmya 10, 837.  
kârapais 20  
kârîta 284  
kârotara 10, 350  
Kâroti 10, 149  
kârttikî (Neumond  
Vollmond) 10,  
8. 837  
kâla 15-7. 107-8. 10  
kâlakarpi 58. 103.  
kalâtas 82

- Kaushitaki, °kin** 10, 138.  
6. 44. 5
- Kausalya** 10, 34
- kranda** 382
- krama** 14. 5 (pāṭha)  
— pāṭha 10, 488 (8 vikṛiti)
- kriyā** 13  
— jñānātman 162  
— vācaka 10, 412
- Krivi** 10, 158
- √kṛi** 10, 359-62  
— + pari 10, 62
- kṛiḍin** 10, 341
- √kruç** + abhyud 341  
— + upa 10, 18
- Kraivya** 10, 58
- krodha** 10, 167
- kṛlba** 149
- kvacit** 10, 422
- kshaṇa** 10, 208
- kshattar** 10, 6
- kshatra** 327. 31. 5. 6 (s. brahman)  
— unter den deva 10, 9  
— Geheimlehre des 10, 127. 8  
— dhṛiti 10, 155  
— rūpa 336
- kshatriya** 327. 35. 6. 10, 4-34. 82. 328. 34. 49. 56  
— als Lehrer eines brāhmaṇa 45. 10, 61. 117  
— -Bücher d. Ait. Br. 376
- √kshar** 32
- √kshi** (Cl. 6) 10, 19  
— + upa 474  
— (Cl. 5), avakshāyam 10, 362
- √kship** + ud 27  
— + sam 29
- kshiptayoni** 10, 74. 148
- kshīpacandra** 10, 200
- kshīroda** 59. 88. 4
- kshudrasūkta** 10, 132
- kshuranakshatra** 10, 208
- kshetivant** 288. 9
- kshetra** (astron.) 441. 2. 10, 287. 8. 305  
— jna 20
- kshaipra** 10, 409
- kshodhuka** 10, 51
- kshauma** 10, 23. 358
- kshaumiki** 10, 23
- kshaurarksha** 10, 172. 208
- khara** 218. 9. 10, 389. 66. 9. 90
- Khāṇḍika** 10, 181
- Khāṇḍikiya** 10, 422. 40
- Khārgali** 10, 145
- kheda** 377
- √khyā** + anvā 10, 86  
— + abhyā 10, 98. 9  
— + prati 291  
— + sam 10, 85
- khyāti** 9
- Gāṅgā** (Kub) 282
- gapita** 10, 161
- gataçrī** 10, 20. 71. 150. 279. 329
- gati** (Stadium) 10, 205-8  
— pramāpam 10, 276
- gadya** 265
- gandharva** 10, 134 (Lehrer!). 361 (soma-Hüter)  
— (Stunde) 10, 296  
— grīhita 10, 118
- Gandhāri** 412
- √gam**, agan 278  
— + adhi 10, 87. 155  
— + abhi 10, 155  
— + ava, adhyava 10, — + ā 10, 12 [318]
- gamana** 10, 165. 98
- √gar**, garam girati 10, 55  
— sampragīrya 298 (Cl. 9?)  
— (Cl. 9) + prati 10, 87
- garagir iva** 10, 55. 63
- Garga** 440. 2. 60-9. 10, 202. 67. 87. 8. 305. 17. 20  
— samhitā 173
- garbha** 297 (yajamāna). 477. 8 (der vāc). 81 (avijnāta). 10, 66
- garbhādhānādyās** 227
- gavaya** 10, 62. 348
- gavāmayanam** 356. 7. 10, 5. 140. 396
- √gah** + ud 93 (?)
- √gā**, (singen) 10, 58. 148  
— + anu 10, 181  
—, (gehen) + upa 10, 32  
— — + pai 304
- Gāṇagāri** 10, 94
- gātu** 45. 10, 32
- gātra** 27
- gāthā** 120. 1. 10, 58. 111. 4. 259 (Jaina)
- Gādha** 10, 819
- gāndhāra** 10, 421. 2
- gāyatra** 10, 143
- gāyatrī** 10, 143
- gāyatrī, trisṭubh, jagati, virāj** 89. 90  
— heilige 23. 7. 8. 92. 10, 122. 3. 51  
— — aṅga der 28. 92  
— — Nachbildung der 59. 105  
— yājushi 103  
— -loka 280
- Gārgi** 10, 118
- Gārgya** 10, 62. 117
- gārhapatya** 217. 9. 31. 10, 327. 9
- gāvedhuka** 10, 13
- √gāh** + ava 10, 269
- giri** 420
- Giriçrīṅga** 10, 317
- guṇa** (drei) 11. 141. 2  
— gahvara 10  
— bhinna 162  
— °rddha 144. 5  
— °ānvita 10, 169  
— °opapanna 10, 194
- guda** 36. 224
- °gupta** 10, 21
- √gur** + apa 10, 66
- guru** (Aussprache des v) 10, 438  
— Lehrer 112. 57. 10, 79. 138  
— talpa 10, 124  
— çuçrūshā 10, 124
- gulgulu** 10, 389
- Gritsamada** 10, 141
- grīha-pati** 307. 8. 10, 25 (Würde). 98. 4. 141. 2. 4. 55  
— medha 10, 145  
— medhinas 10, 341  
— stha 121-3
- grīhya-sūtra** 175. 6
- geha, gehāpapa** 10, 279
- go** 280 (mascul.). 360 (tausend). 10, 52 (dakṣiṇā). 361  
— (Naturkraft) 12. 3. 58. 98. 100

°gopa 10, 31  
gopucha 21  
gopura 10, 279  
goptar 10, 30  
gola, gola-gola,  
°pumja, °âvali  
gosava 10, 58  
Gauḍapâda 17. 6  
Gautama 48. 29  
40. 60. 150. 8  
— Āruṇi 10, 117  
— Çākya 10, 78  
— Hāridrumata 1  
Gautamiyā mitāksa

Gaupavana 10, 38  
Gaupāyana 10, 38  
gaura 10, 62  
— pāṇsu 10, 24  
— mṛiga 10, 348  
gaurivita 330  
gauri 58. 106. 8  
Gauḍa 308  
Gauḥḥṭi 10, 55  
gi fūr gg 10, 285  
grantha (=çloka) 10,  
√gras 64. 126. 31  
140. 1.  
— + pari 148  
√grah 27. 400  
— + ava 284  
— + ud 98  
— + pra 284  
— + prati 247. 8. 30  
10, 54-60



âdhvaryu 10, 60. 117	260. 808. 10, 112. 5. 49. 51	jāgarita-sthāna 125. 38
10, 88. 145	— (kāvyam) 10, 114	jāgrat 181
chale) 10, 70. 146.	Chandoga 19. 10, 181.	jātaka 10, 161. 2
215. 6. 10, 828. 8.	44. 8	jātavedasīyam sūktam 10, 854
6. 8. 40. 1. 3. 9	3 chandoma 874	jāti-brāhmaṇa 10, 46
fta 284	chando-maya 802	Jātūkarṇya 10, 84
n 10, 5 (weisses).	chando-vat 10, 438	jātya 10, 75
44. 366	chāgā 10, 861	— (Accent) 10, 409. 87
baka 388	Chāgaleya (?) upanishad 42-6	jāna (Geschlecht) 10, 88
nāsyā 10, 189. 55.	Chāgaleyinas 42	Jāna 10, 82
825. 6. 37-48	chāgosrameshās 10, 847	Jānaçruti 45
-prāçya 10, 327	Chāndogyam 10, 855	Jānaçruteya 10, 158
svarya 10, 422	chāyā 10, 261. 84	jānu 888 (ācya)
a 10, 339. 45. 64.	— yantra 10, 204	jāpaka, jāpin 121. 2
70. 4. 82. 92. 8	√ chid + vyava 10, 70	Jāmadagnya 824. 5
(Jahr) 10, 262. 98.	— + vi 10, 32. 68. 86	jāmadagnī 10, 92
9. 808	jagat 162	jāmi 278
astr.) 10, 298. 811	— (= jagatī) 297	jāyā 814
0, 50 (agnim). 149	jagatī (als sāvitrī) 10, 123	jālma 406
ts + vi 348	jagaddhita 94	√ ji, jita 888, jita 820. 1
ccid°) 60. 154. 6	jaganmātar 100	— + pari (jināti) 321
rusha 107. 8	jaghana 307 (√ han)	jijnāsita 10, 414. 8
agni 231	jamgiḍa 401. 18. 7-9	Jitaçatru 10, 259
10, 105	jañghā (√ han) 807	√ jinv 826
usu 10, 157	jaḍa 162	jīta 820. 1
arasa 126	√ jan, ajnata 814	jīva 5. 71. 107. 8
ana 159. 68	— + abhi 87	jīvanmukti 47
pa 184 (*tva). 62	jana 10, 16	jīvala, °lā 420
ay 25. 6. 84	Janaka 10, 70. 1. 117. 8	jīvātman 172
abhi 30	jananī 12	jiveçau 162
ya 159. 60	janapada 842. 10, 19	juhū 10, 884. 45
tra 147. 64	Janamejaya 10, 82. 66	juhōti 10, 828. 4
10, 95	janaloka 119	Jaina, astron. Phantas-
rapa 10, 48	janas 28. 108	mata der 10, 257 ff.
218	janitrī 12. 10, 86	Jaivala 10, 117
10-21	janman (anya°) 10, 164	jna 138
ukha 125	janya 10, 68	√ jnā 10, 155
10, 319	japa, Accent der 10, 485. 6	— + anu 159. 65. 10, 125
ra 132 (mahā°).	japāntena 88	— + vi (Des.) 75. 10, 99
62 (vyakta°)	Jabālā 10, 71	— + sam 817
ta 162	Jamadagni 48. 10, 90.	jnāta 164. 10, 70. 127
na 141	5. 382	— kulina 10, 70
208	Jambudvīpa 10, 268. 9.	jnāti 10, 84
er Frühlings-Monat	78. 80. 8	jnāna 84
-8. 10, 231. 2	— prajñapti 448. 10,	— cakshus 19
457. 10, 291. 326	293. 7. 818	— samptati 183
886	jayanti (Nacht) 10, 296	— °endriya 17. 111
a 886 (takman)	jayā 10, 397	√ jyā (s. √ ji), jijyau 10,
na 824. 5	jayābhyātānās 10, 155	83. 61 (jināti, jyeya)
10, 155. 811. 2	jaradashṭi 411	— (subst.) 10, 85
in 42	Jala 10, 84	jyāna 10, 88
kāra 10, 274	√ jaa, nijāsyā 272	jyāyas 258
s, Lied, heil. Text		jyeya s. ajyeyatā

jyotis  
jyotis  
jyotis

jvara  
j' jval  
— +  
jvalant

jvalitar  
t zu r  
— —

takman  
takmanā  
takshak  
Takshan

tapdula

tat tad

tatprayā

tatsāmna

taddevata

j'tan +

tanû-napā

— naptar

— havis

tantra 10,

— -Ritual

tandrayu 1

tanmaya 1

5 tanmâtra

j' tap 122

Sonne). 80

tapo 'tapy

— + vi 94

tretā 51. 315  
 traikakuda 10, 358  
 Traigarta 10, 319  
 traigunya 17  
 traits (!) 328  
 Traidhātva 10, 82. 68  
 traiyambaka 10, 341  
 traitāçikakarman 10, 264  
 trailokya 107. 8  
 traivarpika 10, 5. 107. 26  
 traividhya 162  
 traisvarya 10, 422. 6  
 tryambaka 10, 341  
 tryara 11  
 Tryarupa 10, 82. 68  
 tryavarārdhya 10, 70  
 tvac (zweisilbig) 105  
 tvashtar 8. 10, 384  
 — (Stunde) 10, 296  
 Tvāshtra 10, 67. 108  
 tvishi 10, 105-7  
 tvishimant 384  
 tsaru 310  
 daka (udaka) 10, 303  
 √daksh 10, 358  
 dakshina-kaparda 10, 95  
 — tas 221 (unheilvoll)  
 dakshinā (Lohn) 113. 301.  
 10, 49. 52-60. 148. 9  
 dakshināgni 217. 9. 31.  
 10, 327. 9. 35. 6  
 dakshināmūrtistotra 157  
 dakshinottara 10, 15  
 dakshinottāna 221  
 dagārgala 10, 308  
 daṇḍa 188  
 daṇḍyamāna 10, 28  
 dadhigharma 10, 382  
 Dadhyanc 10, 68. 127  
 °dant 10, 58  
 dantakāshtha 10, 170. 202  
 dama 10, 113  
 dayā, dayita 377  
 √dar + ā, Pass. 377.  
 10, 168. 201  
 darbhaçtu 10, 138  
 darvi 10, 341  
 — homa 10, 323  
 √darç 164: — svātmā-  
 nam darçayati 106. 33  
 darçana (der Gottheit) 83  
 darça-pūṛṇamāsan 10,  
 325. 9-37  
 daçan (Ahnen) 10, 86. 7

daça-daçin 276  
 — purusham 10, 85 (°rā-  
 jya). 6. 8. 145. 6  
 — peya 10, 43. 61. 85-8  
 — rātra 374. 10, 98.  
 119  
 daçaspati, √daçasy 10,  
 358  
 daça-hotar 10, 140  
 daçāpavitra 10, 373  
 √das + upa 10, 51  
 dasyu 318  
 √dah 26. 122. 34 (dā-  
 hyam dagdhvā)  
 √dā (theilen) + ava 10,  
 393 (°dāyam)  
 — (geben) + pari 412  
 dākshāyana 231. 10, 387  
 (Dā°)  
 dākshināhoma 10, 383  
 Dākshinātya 10, 75. 6.  
 dādihikri 307  
 dāna 10, 40. 7-60  
 dānta 149  
 dāraka 377  
 dārās 42. 377. 10, 75  
 dārshadvatam 10, 43  
 √dās + abhi 10, 4  
 dāsa 10, 4  
 dāsyāḥ putra 10, 74  
 dikpradarçanam 10, 487  
 digvyāghāraṇa 10, 346  
 divasatithi 10, 297  
 Divodāsa 10, 31. 2  
 divya 10, 240 (cakshus)  
 — mantra 31  
 √diç + ann 10, 147  
 — + ā 188  
 diç 358 (860 dgl.). 10,  
 202. 3  
 — sieben 363. 10, 271  
 √dī, dī, adidet 270: —  
 didayeva 10, 105  
 — + ā (didhita) 478  
 √diksh 10, 74. 358  
 dikshapīya 10, 358  
 dikshā 325. 10, 17. 88.  
 103. 44. 357  
 dikshita 247. 10, 11. 20.  
 1. 83. 357-9  
 — niyama 10, 368  
 — vāda 10, 33. 359  
 √dīp 94: — dīpta 94.  
 10, 174. 203. 5

√dīp + pra 10, 202. 5  
 dīpti 10, 174  
 dirgha 98  
 Dirghagrīva 62  
 √du + abhi 384  
 duḥkha 122  
 durishṭi 10, 154  
 duruktokta 10, 100  
 durga 10, 165  
 durbrāhmaṇa 220. 10, 84  
 durhārd 416. 9  
 dushkrīta 416. 10, 138  
 Dushtaritu 10, 85  
 dushpariṇāma 10, 116  
 Dushyanta (!) 345  
 dushvapnya 416  
 Duḥshanta 345  
 duḥshamam 254  
 dūpāça 10, 54  
 dūrātsambuddhan 10, 424  
 dūrvā 336  
 dūshaṇa 10, 200  
 Dripta-Bālāki 10, 117  
 drishta 163  
 drishti 31  
 deva (agl.) 13. 20. 86.  
 106 (sichtbar)  
 — — (= rudra) 269  
 — — (takman) 383  
 — (= König) 10, 36  
 — plur. 7 (avare). 34  
 (sichtbar). 96 (pūrvam  
 devebhyah). 10, 17 (bi-  
 bhatsu). 35 (ahutādas)  
 — — (drei) 149. 53  
 — — und prajāpati 71.  
 88. 93. 7. 101. 6. 9.  
 15. 25. 53. 61  
 — — u. ātman 148  
 — — āṅgirasām, ādityā-  
 nām, ribhūpām, bhṛi-  
 gūpām devānām 10, 82  
 — — patnyas der 10,  
 334  
 — — = brāhmaṇas 152.  
 10, 16. 35. 6  
 — — sādhyās 6  
 — fem. (devī) 10, 36.  
 76 (Sītā). 377 (vāc)  
 — -ga 10, 16  
 — -talpa 10, 78  
 devatā 10, 132 (mantra).  
 203 (muh.) 85 (naksh.)  
 — tarpaya 10, 35. 6

- devatā-darçana 83  
devatva 8  
deva-datta 379  
— pada 10, 111  
— pātra 10, 46  
— pūta 116  
Devabhāga 10, 84  
deva-manushyāṇām 190.1  
— yajana 318. 10, 11.  
8. 89. 42. 7. 77. 109.  
46. 344. 56. 94. 5  
— rathāhnya 361  
— rājan 10, 86  
Devarāta 318  
Devala 10, 206-8  
deva-vadha 10, 86  
— sadana 421. 2  
— sākshya 10, 83  
— senā 100  
devānandā(Nacht) 10, 296  
devī 10, 259 (Königin)  
— -bhāgavata 176  
deha 9. 86 (°hānte)  
daiva 6. 10, 86. 7. 46  
(karma)  
— (vrātyās) 10, 89. 856  
daivam 10, 164. 95. 6  
daivatam 76  
daiva-para, °yukta, °yuta,  
°ānvita 10, 166. 7  
— vid 10, 164  
— hotar 328  
daivya, Bote der asura  
10, 89  
dogdhri 13  
dor-bāhavāṇi 111  
dosha 26  
dyāvāprithivī, ekakapāla  
an 10, 348  
— -Litanei 10, 333. 54  
(°viyam sūktam)  
dyu (Tag) 271 (dyushu,  
dvishu)  
— mant 10, 105  
|dyut, vidyutya 349  
dravyāstikamata 10, 312.  
drashtar 132. 63 [5  
|dru + anu 290. 4  
— + vyava 10, 77  
— + ā 10, 12  
|druh 410  
dreshkāpa 10, 164  
dropakalaça 10, 369. 72.  
4. 5. 9. 92  
dvayasata, dvesata 10, 145  
dvā-triṇça 10, 416  
— — (stoma) 276  
— triṇçatpattrā 110  
— triṇçadara 110  
— triṇçākshara 110  
dvādaça (stoma) 276  
dvādaçan(Nächte) 10, 242  
dvādaça-pattrā 110  
— mātra 32  
dvādaçāṇçaka 10, 199  
dvādaçākshara, °çāra 110  
dvādaçāha 374. 10, 57.  
110. 39. 50. 396  
dvāpara 315  
dvāra 33. 83. 10, 303.  
4 (fc.)  
dvi-pañcaviṇçe (50) 310  
— -pañcāçe (100) 310  
dvishu (=dyushu) 271  
dvi-gotra 324  
— ja 10, 85  
dviṭiyāt 148 (bhayam)  
dvi-devatya (3 grahās)  
254. 10, 369. 73. 6. 7  
— dharma 11  
— nāman 10, 120  
— pa 10, 167  
— — pati, °pada, 10,  
165. 7  
— purusham 335  
— paurushi (=doppelt)  
10, 284  
— mātṛākāla 10, 421  
— stani 10, 339  
dvīpa 59 (7). 76. 7. 10,  
dveshas 411 [273  
dvaita 16. 137 (°rahita).  
62 (°siddhi)  
dvyardhakshetra 442. 10,  
287. 8. 90. 306  
dhanamjaya (Tag) 10, 296  
dhanarjya 10, 28  
dhanvan 45  
dhanvantariyajna 10, 137  
|dham, dhāmyatām 26  
dhamana 26  
|dhar, dhāray° 29. 30  
— + ava 10, 19 (ana-  
vadhritam). 419 (°dhār-  
yate)  
dharuṇa 289  
dharma 10, 10. 9. 95  
— (indra) 10, 55  
dharma-sūtra 176  
— sthāpaka 10, 13  
— smāraka 10, 131  
°dharmitva 10, 94  
|dhā 10 (dhiyamāna)  
— + abhi 10, 413  
— + ā (agnim) 10, 325  
— + vyā 10, 153  
— + samā 149  
— + upa 10, 128  
— + pi 30  
— + puras 10, 30  
— + vinis 31  
— + anusam 125. 37. 43  
Dhātakishanḍa 10, 223  
dhātar 10, 139 (ueber)  
dhātu 26  
Dhānamjaya 10, 16. 64  
108. 43  
dhānās 192. 10, 369  
dhānāsomās 10, 392  
dhāman 122  
dhāyyā 303  
°dhārāpa 10, 421  
dhārāpā 25. 9. 32  
Dhārāpi 10, 259  
dhārā 10, 372. 82 (sam-  
lata°)  
— graha 10, 372. 3  
|dhāv + ā 10, 12  
— + upa 88  
dhishtya 219. 10, 327.  
66. 7. 75. 6. 81. 7-9  
dhurya (stotra) 10, 374  
dhūpana, dhūmana 10, 202  
dhūma (Orakel vom) 10  
65  
dhūmin 10, 202  
dhūmra, °varṇa 10, 10  
dhitavrata 10, 29  
dhrishantama 10, 64  
dhaivata 10, 421. 2  
|dhyā 12. 31  
— + abhi 10, 33  
dhyāna 13. 25. 76  
dhruva (graha) 10, 155.  
7. 369. 73. 5. 6. 91  
— rāhu 10, 315  
dhruvā 12 (māyā)  
— 10, 335  
Dhvāra 10, 55  
naktam-bhāga 442. 10.  
257. 8  
|naksh 367. 9. 70

- nakshatra** 1) Stern, Sterngruppe: — 2) 27 erlesene dgl. als Marke einer auf dem periodischen Mond-Monat beruhenden Himmelstheilung in 27 gleiche Theile: — 3) diese Räume selbst 10. 122. 366-70 (etym.). 435-7. 41  
— Zeit ihrer Einwanderung in Indien 10, 243. 4  
— Dienst zu Buddha's Zeit 364. 5  
— Unsicherheit ihrer Kunde 364. 454  
— Wahl ihrer Sterne 10, 218. 9  
— Zahl derselben 446-8. 10, 298  
— Himmelslage derselben 451-5  
— ungleichmäßige Entfernung derselben 440  
— Tag- resp. Nacht-Antheile der 10, 287. 8  
— Dauer ihrer Verbindung mit Mond (oder Sonne) 10, 286. 305-7  
— Namen der 446. 8  
— duale, plurale, singulare Namen der 448-51  
— Monatsnamen von den 455. 6  
— Personennamen von den 364. 10, 285  
— siebenundzwanzig 363. 444-6. 70. 10, 40  
— achtundzwanzig 444-6. 10, 228. 4. 6. 7. 306 (56)  
— Geschlechter der 10, 297  
— Gottheiten der 10, 295  
— -Reihe, verschiedener Beginn der 10, 304  
— südliche u. nördliche 10, 294  
— günstig für kshauram 10, 208  
— -kalpa 440. 2. 4-6. 8. 10, 256. 88. 97. 8  
— -māsa 468. 10, 262
- nakshatra-sampvatsara** 10, 298-302  
**nakshatriya** 445  
**nagnabu** 10, 350  
**na gha, naghamāra, naghârisha** 420  
**Nandapaṇḍita** 176  
**nandâ** 10, 297  
**napât, naptar** 251. 10, 83  
**naptryas (!)** 251  
**√nam** 82 (mit Accus.). 95  
— + **upa** 72  
**namas** 91  
**namâmitva** 155  
**narasiṅha** 66  
**narâṇsa** 225. 10, 89-94. 227. 332. 4. 84  
— **pîta** 225  
**√nart, niritta** 285. 6  
**nalada** 420  
**nava-sasyeshṭi** 10, 325  
**navâṇṇaka** 363. 10, 199  
**navâtma** 148. 4  
**√naç, nasṭa** 312: —  
  **nâçayeyuḥ (?)** 10, 362  
**√nas** 306 (?)  
**nân** 298  
**nâka** 10, 26 (drei)  
**Nâka** 10, 113  
**nakshatra** (Maafs) 461 ff.  
— (Name) 379 [72]  
**nâga** 59. 119  
**nâgara** 10, 166. 317. 8 (astr.)  
**nâda** 47  
**nânâ-gotra** 10, 94  
— **janâs** 10, 31  
— **sûrya** 363. 10, 271  
**nâneva** 10, 29  
**nâpita** 10, 358  
**Nâbhânedishṭha** 302  
**nâbhi** 31. 96. 109. 12  
— **deça** 86  
**nâman** 421 (= Art). 10, 71 (°gotre). 2  
**nâma-rûpâtma** 134  
**nâra, nâraṅga, nârada** 2  
**Nârada** 65 (Çvetadvipa). 829  
**nârasinḥa, masc.** 105  
— **adj.** 72. 88. 97. 101. 12. 3. 5. 7-9. 87. 48  
**nârâyana** 2. 112-4  
— **Sekte** 59
- narâṇsa** (Becher) 224. 5. 10, 378. 80  
— (Spruch) 302  
— **fem. (°si)** 120. 1. 10, 53. 90. 1. 114  
**nâlikâpushpa** 10, 280  
**nâvaprabharaṇa** 422  
**360 nâvyâs** 358. 9  
**nâsikâ-'gratas** 10, 488  
— **puṭa** 30  
**ni-gada** 203. 4. 17. 354. 5  
— **graha** 26  
— **gu-sṭha (?)** 10, 34  
— **grâbhyâs** 10, 370. 2. 4  
— **ghaṇṭu** (Ath. V.) 175  
— **ghâta** 10, 411  
**√nij + ava** 10, 82  
**nitya** 162. 3. 10, 423 (°tva). 4  
— **çuddhabuddha°** 168  
— **ânanda** 131  
**ni-darçana** 98  
— **dâgha** 10, 110. 298. 801  
— **dâna** 104 (°vant)  
— **dhana** 10, 352  
— **dhâ** 262  
— **nṛitta** 285. 6  
— **yatavrata** 20  
— **yati** 17  
— **yantar** 162  
— **yama** 10, 405. 27  
**nir-añjana** 76. 168  
— **apeksha** 168  
— **avadya** 163  
— **astâvidyâtamomoha**  
— **ahamkâra** 149 [187]  
— **âkarapa** 188  
— **âgâra** 149  
— **âtma** 27. 154. 9. 63  
— **âçraya** 27  
— **indriya** 154  
— **ûdha** 233. 10, 326. 44. 7  
— **ṛiti** 150. 10, 51. 102  
— **guṇa** 10. 6. 7. 48  
— **mita** 10, 347  
— **yâpa** 10, 280  
— **yâsa** 10, 67  
— **yukti** 10, 266. 7  
— **vâṇam** 150. 1  
— **vighna** 138  
**ni-vânyâ** 309. 10, 341  
— **vid** 203-5. 59. 61. 2. 4 6. 354. 5. 10, 354

nishṭhāva 2  
nish-parigra  
— prapañc  
|ni 10, 29  
— + sam  
— + ud  
— + upa

— + ni  
nica 10, 42  
nitadakshipa  
nīta-lobita 5  
nīvi 10, 85  
nīhāra 9  
nī-kesari,

— cakshas  
— mapas 1  
Nṛimedha 10  
nṛisinhā 58.  
82. 94. 7  
48-6

— plur. (V  
— gāyatri 6  
— tāpaniya  
— tāpini 95  
— tva 155  
— vana 62  
— -Sekte 67  
— °ānushṭub  
net 249. 306  
netār (fut.) 8  
netār (subst.)

Nepāla 10 °

pari-çishṭa (18 des Yajus) 10, 488  
 — çrit 281  
 — shad 10, 125  
 — samāptiyartha 10, 428  
 — srajin 10, 108  
 — srut 10, 62. 350  
 — harapa 10, 368  
 Paruchepa 10, 119. 20  
 parusha 898. 402  
 paruhśraṇsa 397  
 parokshapriya 270  
 parovariyas 244  
 parjanya 10, 9. 888  
 parpaçaraḥ(?) 310  
 paryagni 189 (sūkta)  
 paryāya 10, 395. 6  
 paryāyin 348  
 Parvata 329  
 parvatadbhātu 26  
 parvan 897. 10, 65  
 — (im Text) 10, 85. 181  
 — (des Mondmonats) 862. 10, 800  
 — (Fest) 10, 837-42  
 parva-rāhu 10, 316  
 parshad 10, 318  
 palalapipḍa 14  
 palāça 10, 886 (-Zweig) 50 (Holz)  
 — vṛinta 310  
 palita 15. 6  
 pavamāna (agni) 10, 828  
 — (stoma) 260. 1. 76. 10, 858. 74. 85  
 pavamānopākaraṇam 10, 882  
 pavitra 10, 388. 72  
 √paç 10. 4. 9. 26. 8. 88. 107. 64. 5. 262  
 paçu(=°bandha) 10, 328.  
 — kāma 10, 90 [5. 6  
 — pati 270  
 — puroḍāça 10, 380  
 — bandha 10, 140. 828. 5. 6. 44-9  
 — mant 269. 10, 328  
 paçcādbhāga 442. 10, 287.  
 paçvidā 10, 388 [8  
 √pā (trinken) 18  
 — + vi 10, 27  
 pāṇsu 10, 24. 66  
 pāka 228. 10, 826  
 — yajna 227. 8. 74. 10,

48. 60. 187  
 pāka-viçesha 9  
 — samsthā 227. 8  
 Pāñcālanātha 10, 175  
 Pāṭaliputra 10, 312  
 pāṇi 221  
 Pāṇini 854 (alte u. neue brāhmaṇa und kalpa). 65 (nakshatra-Dienst). 72 (Ait. Br.). 10, 96 (Patronymica). 277 (Prākṛit Gramm.). 424-6 (Accent-Regel). 41 (Accentzeichen)  
 pāṇyāsa 10, 89  
 Pāṭañjala 17  
 pātnivata 10, 372. 90  
 pātra (mīm°) 10, 46. 7. 77  
 — (graha°) 10, 869  
 pātri 10, 376  
 pād (vier, des ātman) 125  
 pāda (Fuß) 18. 10, 9 (°āvanejya)  
 — (Viertel) 69-71. 6. 125  
 — (Vers-viertel) 10, 116  
 Pādaliptasūri 10, 281. 6  
 pādādi 10, 413  
 pādinyas 10, 145  
 pādya 18  
 pāñnejana 10, 370  
 pāpa 10, 32 (karman)  
 — kṛit 10, 67  
 — kṛitvan 419  
 — bhadra 180. 1.  
 — vasyasa 800  
 pāpikā kīrti 10, 153  
 pāpiyāns 10, 51  
 pāpman 88. 9. 98. 117. 48-51. 294. 408. 10, 64. 6  
 pāman 898. 4. 401. 2  
 pārameshṭhya 884  
 Pārāçarya 325  
 Pārikshita 10, 32. 66  
 pāruchepa 287  
 pārusheya 898. 402  
 pārpa 10, 28  
 pārthiva 84  
 pārthuraçma 10, 24  
 pārvaṇa 10, 326  
 pārshata 10, 28  
 pārshqi 15. 6. 10, 197 (çuddha°)  
 — grāha 10, 197

pālāgali 10, 6  
 pālāça 10, 28  
 pāvaka (agni) 10, 828  
 pāvamāni 307  
 pāça 316  
 pāçuka 10, 343  
 Pāçupatās 17. 105  
 piṅgala 359 s. kṛishṇa°  
 piṇḍa 94. 10, 386 (den Manen)  
 — pitṛiyajna 10, 82. 386. 88  
 pitar 46 (pituh pitā). 328 (putra, pautra). 10, 82 (u. pitāmaha)  
 — plur. 6 (ritu). 20. 225. 329 (unsterblich)  
 — — drei Arten 225. 10, 341. 51  
 pitāmaha 10, 82. 5  
 pitṛi-kṛita 411  
 — tarpaṇa 10, 185  
 — tas 10, 88  
 — mant 10, 70. 341  
 — yajna 273. 328. 41  
 — loka 10, 66  
 pitryam karma 10, 46  
 pinākin 58. 84. 5  
 pipilikāvat 22. 10, 345  
 pippalāçana 14  
 √pish 218  
 — + pra 216  
 pīta 10, 24  
 pītudāru 10, 389  
 puṃ-liṅga 10, 389  
 puñçcali 10, 125  
 puṇya 26 (°pāpe) 10, 84. 8 (karmabhiḥ)  
 puṇyāha 10, 357  
 putra 10, 74. 82. 3. 97  
 — Namen auf 10, 84  
 putrakās 46  
 putradārān 42  
 putraishapā 149. 52  
 pudgala 10, 281-8. 316  
 punar-ādheya 10, 328  
 — āvṛitta 286  
 — nirṇitta 286  
 — mṛityu 10, 112  
 — vasu 449. 10, 328  
 punaḥstoma 10, 55  
 puratas s. suvibhāta  
 purarodha 10, 165. 98  
 puraç-carapa 86

- purastāj-japa 10, 874  
 purastāt 168. 10, 88. 829  
 — siddha 162. 3  
 purā 12. 185 (āyushas).  
 7. 375. 10, 107. 56-8  
 purāpāni 120. 10, 114. 58  
 purisha 9 [(adj.)  
 Purumidha 10, 55  
 purusha (geistig) 2-8. 15  
 -8. 22. 6. 58. 106-8. 10  
 — in der Sonne 359  
 — (Person) 18  
 — (Geschlechtsglied) 10,  
 70. 84. 6 s. tripu°  
 — (Gehülfe) 874  
 — (grammat.) 10, 412  
 — kāra 10, 196. 314  
 Puru-shanti 10, 55  
 purusha-paçu 10, 348  
 — medha 2. 10, 15. 27.  
 84. 68. 9. 127  
 — vyāghra 62  
 — sūkta 1-10. 10, 7. 8  
 — °ājāna 10, 59  
 — °ārtha 12  
 puro-dāça 248. 10, 323.  
 31. 69  
 — dhā 10, 29. 31-4. 108  
 — ruc 265. 10, 854  
 — hita 821-5. 47. 79.  
 10, 17. 30-4. 68. 79.  
 83. 100. 38. 59. 60  
 Pulinda 10, 319  
 Pushkaradvīpa 10, 269. 83  
 pushkara-parṇa 2. 72  
 pushṭi 385  
 Pushpapura 174  
 pushyam 421  
 Pushya, °mitra 174  
 √pūj + sam 10, 140  
 °pūta 115. 6  
 — bhṛit 10, 369. 78. 4  
 6. 7. 84. 7. 8. 90  
 √pūr + sam 10, 87  
 pūraka 27  
 pūrpa 10, 297  
 — māsa 10, 323  
 — °āhuti 10, 328  
 pūrta 319. 20  
 pūrve 256. 421. 10, 83.  
 157. 8  
 pūrvam 10, 420  
 pūrva-kāmakṛitvan 386  
 — tāpanīyam 54-124  
 pūrva-dvāra 10, 303. 4  
 — pada 10, 416. 7  
 — purusha 10, 70  
 — bhāga 442. 10, 287. 8  
 pūrvāṅga (Tag) 10, 296  
 pūrvācārya 10, 800  
 pūrva 418  
 pūshanvant 192  
 pūshan (Erde) 10, 10  
 — Hände des 10, 122  
 — karambha für 10, 369  
 — caru an 10, 388  
 prithivī 76. 7. 861 (Luft)  
 prishātaka 10, 65  
 prishṭha 10, 156. 385  
 prishṭhya 276. 10, 358  
 — (shalaha) 874  
 Paijavana 10, 84  
 paitāputriya 10, 82. 368  
 paitṛimatya 10, 70  
 Pañcabhāshya 176  
 potar 10, 139. 41. 4. 366.  
 potra 10, 141 [76. 7  
 posha 288  
 Pauṣāyana 10, 85  
 pantra 10, 82. 8  
 paura 10, 166. 818 (astr.)  
 paurushi 10, 294  
 Paurukutsa 10, 25  
 Paurūravasa 10, 80  
 pausha 10, 184  
 paushi 10, 291  
 paushpa 216 (caru)  
 √pyā + ā (Caus.) 329  
 pra (Accent) 10, 407. 8  
 pratiga 10, 358. 74. 5. 80  
 prakaraṇa 10, 427  
 prakṛiti 18. 7. 58. 106.  
 8. 373  
 — vikṛitayas (sieben) 17  
 prakṛityā 10, 420  
 pra-krama 10, 364-6  
 — kriyā 10, 436  
 °prakhya 87  
 pra-gātha 226. 10, 145  
 pra-grīhya, °grāham 284  
 — ghāsa, s. varuṇa°  
 — caya 10, 430. 2. 8  
 — cita 10, 432.  
 — cyāvuka 10, 19  
 √prach 46 (mit Loc.)  
 pra-jana 10, 118  
 — jā 10, 118  
 — — kāma 10, 90  
 pra-jāti 336. 10, 118  
 prajāpati 9. 15. 6. 3. 72  
 4. 5. 80. 6. 111. 16  
 kala). 10. 122. W. 2  
 ung an)  
 — als vāta 2. 476  
 — (=savitar) 10, 122  
 — Schöpfung des 10, 122  
 — drei ançades 57. 10, 122  
 brahman, vishva,  
 — u. vāc 74. 477-9  
 — vācyā 476  
 — Sonne aus savita  
 Haupt 476  
 — u. Veda-Texte 10, 122  
 — u. devās, s. deva  
 — Schiedsrichter zw. 2  
 deva u. asura 10, 31  
 — u. yajamāna 10, 122  
 — ekakapāla an 10, 313  
 — Hostie an 10, 344  
 — (=Mars) 10, 314  
 Prajāpati (amṛiti) 176  
 prajna 125. 6  
 prajñā 10, 97  
 prajñāna-ghaṭa 125. 6. 122  
 prapava 49. 52. 59. 79  
 8. 89. 90. 101. 29  
 40. 8. 10. 380  
 — upanishad 49-52  
 prapitās 233. 10, 105  
 331. 5.  
 prati-gara 10, 36. 7. 340.  
 5. 9. 91  
 — graba (acht) 107. 9  
 — — (dak-hipā°) 10  
 — janya 348 [53 4  
 — jñā 10, 436  
 — jñālakṣhaṇa 10, 433  
 — jñāsūtra 10, 433. 9  
 — dardḍa 10, 24  
 — patti 10, 257  
 — pad 10, 115  
 — prasthātar 10, 140-5  
 339. 40. 5. 56 ff. 76  
 1. 85 ff.  
 — mā 10, 242  
 — mātṛās 61. 135. 5. 9  
 — rūpacaryā 10, 41. 70  
 — loma 45 [104  
 — veça 327  
 — abhā (Bein) i. e. (Wur-  
 zel) 336. 10, 150  
 — — lakṣhaṇa 10, 433



artar 10, 144. 384	pra-stara (Büschel) 221.	priyatama 132
a 10, 133	10, 384. 68	Priyamedha 262. 345
âça 388	— stâva 10, 374	prativardhana (Monat) 10,
odha 419	— stotar 10, 144. 393	√pru + ud 270 [298
aksham 10, 85	— huta 228	preta, °deha 10, 66
g-ekarasa 163	Prahlâda 65. 6	preti (pra iti) 185
ntadeça 318	prahva 188	preshita 188-90
rayasâra 126	prâkṛita 873	preshya 10, 14
varohana 228	— tva 10, 273. 7	praisha 188. 9. 217. 65.
hâra 25-6	— lakshapa 10, 277	10, 859. 85
ma-jâs 96	prâk 10, 411 (mit Abl.)	prota 20. 158. 9
jna 219. 20	prâgghutaçesha 282	√proth 10, 37
ina 17	Prâcyeshu 10, 59	praushthapada, °di 10,
icopaçama 126. 34. 6	prâjâpatya 10, 72. 96	180. 289. 90. 8
dam 339	(Stunde)	pluta 98
arvi 385. 412	prâjna 125. 88. 62	phaṭ 91. 405
lam 10, 116	prâṇa 6. 15. 6. 88. 5-7.	phalaka 10, 365
avâpyayau 126	107. 8. 82. 340	phalacamasa 10, 357
u 13. 137	— u. vâc 10, 153. 378	phâlguna, erster Frühlings-
ṛiti 10, 132	— fünf 111. 10, 44	Monat 456. 8. 10, 130.
rañçana 422	— (°sya kâmâya) 10, 57.	232. 337. 48
urdarûpa 10, 294.	148	phâlguni 457. 10, 291.
5 (astr.)	— graha 10, 40	badara 10, 350 [3. 387
âṇasampvatsara 10,	— nigrâha 26	badvaças 346
iyuka 277. 10, 51	— patni 10, 104. 53	badhana 10, 319 (astr.)
ja 192. 10, 44. 89.	— sammita 10, 23. 4	badhira 28 (°vat). 149
107. 45. 382. 8.	— °âpânau 7	√bandh 30. 118
98	— °âyâma 25-8	bandhu (= brâhmaṇam)
yâjyâs 10, 90	prâtaḥ-savana 10, 353.	351. 2
ta 359	69-80	— s. brahmab., râjanyab.
ga 10, 426. 7	— sâva 10, 145	— mant 10, 71
ana 10, 121. 34. 428	prâtar-anuvâka 224. 10,	babbhu 384. 92. 482
ra 322-5. 10, 17.	82. 157. 369. 70	√barh (vardh) 351
31. 9. 90. 332	prâtiçâkhyâ 10, 412. 36	barhishad 10, 341. 51
- (-Spruch) 298.	Prâtithēyî 10, 118	barhis (prayâja, anuyâja)
10, 94	prâtyantika 10, 197	10, 382. 4. 98
mañjari 10, 80	prâdushkarana 10, 329	balavattama 420
vant 10, 89. 90	prâdeça 10, 158. 339	balâsa 394-401
râdhya 10, 80	prâdeçika 10, 24	— basta 396
rgya 218-20. 10,	prânte 10, 433	bali-karman 228
127. 368	prâptasûrya 10, 202	— kṛit 10, 14
lhikâ 304	prâbhṛita 10, 258	baliyastva 10, 427
sin 10, 385	— prâbhṛita 10, 258	balvaja 10, 28
raça 10, 117. 26. 7	prâya 297	Balhika 385. 411. 2
iktabhuj 125	prâyaniya 10, 385. 60	bahiḥprajna 125. 6
ajyâ 41	prâyacitta 10, 427	bahir-vedi 10, 5
stadikstha 10, 170	(°âmnâna)	bahish-pavamâna 276. 10,
sana 10, 128	prâvacana 10, 428	156. 90. 1. 353. 67
star 10, 141. 2. 5.	prâvṛish 10, 301 (Anfang	(°deça). 74. 5 (°uktha)
(zwei). 81	der ritu mit). 44	bahu (= Plural) 284
10, 61. 129	prâçita 228. 10, 48	— vid 10, 70
abha 10, 409	prâçitra 10, 102. 7. 36.	— satya (Stunde) 10, 296
ra, °sûta 242. 315	prâsâba 297 [382	bahûdaka 10, 302
rya 10, 318. 20	priya 10, 125	bahvṛicâs 14. 10, 131. 7

- v/bādh + apa 411  
 bārhadgira 10, 24. 109  
 bārhaspatya 825. 10, 79.  
 101 (Çamyu)  
 bāla 112  
 — erste fünf Tage der b.  
 kritisch 100  
 Bāhika 10, 212. 318  
 Bāshkala-Upanishad 38  
 -42  
 bāhū(purushasya) 10, 410  
 bāhyāntaravikshapa 163  
 (sa-)binduka 112. 3  
 bilva 10, 28  
 bībhatsu 10, 17  
 Buddha, gleichzeitig mit  
 dersūtra-Periode 365. 6  
 buddhi 17. 182  
 budbuda 20  
 v/budh, bubudhire 148:  
 — buddha 60. 168. 4.  
 — + pra 155 [8  
 — + prati 295  
 Budha 10, 89  
 budha (Mercur) 10, 316  
 bṛihat-tva 164  
 — pṛishṭha 380  
 — sāman 14  
 Bṛihaduktha 10, 92  
 bṛihaspati 6. 10, 19. 26.  
 81. 8. 107. 8. 86  
 — (Planet) 10, 299  
 — (smṛiti-Vf.) 176  
 — vant 10, 79  
 — sava 10, 26. 107. 8  
 — stoma 10, 108  
 bailva 10, 28  
 bodha-pratibodhan 409  
 Bauddha 174  
 Baudhāyana (smṛiti) 176  
 — (dharmaśūtra) 176  
 bradhna 351  
 brahma-koṣa 10, 184  
 — kshatre 385  
 Brahmagupta (A.D. 598)  
 440. 10, 284. 57  
 brahma-carya 10, 21. 122  
 — cārin 15. 6. 10, 43.  
 72. 8. 102. 21. 2. 5. 55  
 — jyāna 10, 83  
 brāhmanvant 351  
 brāhman, brahmán 350-2.  
 476  
 brāhman 1) Wachsthum,
- schaffende Kraft 20. 81.  
 5. 47. 8. 74. 86 (sāyu-  
 jyam)-8. 125(=ātman,  
 om) ff. 10, 37. 8 (u.  
 brāhmaṇa)  
 — vier Stufen des 70. 1  
 — param 57 (vishnu!).  
 69. 84  
 — 2) Spruch, Veda, trayi  
 vidyā 86 (tārakam). 10,  
 111. 8. 84  
 — 3) u. kshatram 10,  
 7. 9. 26 ff.  
 brahmán 1) Priester 474  
 10, 64. 71  
 — 2) Oberpriester 375.  
 6. 10, 84. 5. 114. 35  
 -8. 327. 30-7. 51. 2  
 — 3) brāhmaṇāchāsin  
 10, 376. 7  
 — 4) Gott, neben vishnu,  
 rudra(maheçvara, içāna,  
 çiva) 24. 57 (als rāja-  
 so'ñah). 84. 9. 90. 106.  
 12-6. 24. 38-42. 62.  
 3. 7. 8 (rajas)  
 — — aus Lotosblume 49  
 — — (Sekte des) 59. 124  
 — — (Stunde) 10, 296  
 brahma-putra 10, 48. 69  
 — purohita 10, 30  
 — pūta 116  
 — bandha 326. 66. 10,  
 99. 100  
 — maya 112  
 — yajna 10, 112-6. 84  
 — yaçasa 10, 105  
 — yoni 26. 98  
 — rājanyau 10, 16  
 — rāçi 10, 180  
 — loka 24  
 — vadya 10, 119  
 — varcasa 220. 335. 10,  
 105-11. 58. 444  
 — varcasin, °sitara 10,  
 110  
 — varcasya 10, 107  
 — varcasvin 10, 109  
 — vādinas 56. 91. 2. 5. 8  
 — vādya 10, 119  
 — vid 10, 17  
 — vida 20. 1  
 — vidyā 24  
 — veda 10, 115. 38
- brahma-çāyine 20. 1  
 — sāman 10, 24. 5. 104.  
 — hatyā (23. 47.) 117  
 10, 66. 7. 108  
 — han 10, 64. 7  
 brahmādivandita 122  
 brahmādya 19  
 — (v'ad) 10, 63. 4  
 brahmiyān 10, 73  
 brahmodya 290. 10, 114  
 9. 86  
 brāhmaṇa tejas 10, 153  
 brāhmaṇam, brāhmaṇa  
 350-3  
 brāhmaṇa, neutr. 1) a-  
 nerer Grund, Zusam-  
 menhang 330. 51. 10. 14  
 — 2) derartiger Text-Abschnitt 49. 352. 10. 37  
 — 3) größere dgl. Text  
 121. 10, 114. 352  
 — Zeit der 207. 363. 10.  
 244 (288)  
 — alte und neue 351. 4  
 (Verh. zu den sām)  
 — Accent der 10, 394.  
 421. 8 ff. 34 ff.  
 — 4) Amt des brahman  
 10, 141  
 brāhmaṇa 1) von brahman  
 1), fem. °pā 7. 20. 42.  
 8. 10, 4-159.  
 — vier Verrechte des  
 10, 40. 1  
 — Schüler eines kshatriya  
 45. 10, 61. 117.  
 — gekauft vom 10, 62.  
 8. 8. 351  
 — Richter 48 ff. 10, 97  
 — pūrvyāḥ 418  
 — 2) von brahman 4)  
 fem. °pā 10, 40  
 brāhmaṇa-kula 10, 45  
 — jātimātra 10, 99  
 — juaṭa 10, 44  
 — tva 10, 87  
 — brava 10, 46. 109  
 — bhāva 10, 69  
 — bhojana 10, 46  
 — svara 10, 403. 6. 21.  
 2. 87  
 brāhmaṇāchāsin 351. 2  
 75. 10, 142. 4. 366. 76. 81  
 brāhmaṇābhāsa 10, 30

- brāhmaṇṣya 10, 99  
 brāhmaṇārtha 10, 412  
 brāhmaṇi 10, 44. 5. 109  
 — °pyaḥ prajāś 10, 18.  
 9. 82  
 — °bhūya 10, 17  
 brāhmaṇokta 10, 155  
 brāhmaṇya 10, 41. 69-96  
 √brū 10, 72. 97 (nennen).  
 127: — Ātm. mit Nom.  
 295. 10, 40  
 — + adhi 10, 61  
 — + anu 241. 10, 85.  
 111. 7. 27. 82  
 — + pari 420  
 — + pra 10, 71. 861  
 bha (nakshatra) 10, 175  
 bhakta (svabh°) 58  
 — (Portion) 10, 48  
 √bhakṣh 64. 225. 6. 10,  
 68. 74  
 — + pari 151  
 — + sam 144. 5. 55  
 bhakṣha 191. 225 (°man-  
 tra) 329. 10, 62  
 bhaga, Hände des 420  
 Bhagavatī 10, 254 ff.  
 bhagavant 18. 5. 6. 5. 7.  
 (vishnu)  
 — Anrede mit 98. 153.  
 10, 42  
 bhagavan (Voc.) 56. 98.  
 161. 4. 5.  
 bhagavas (Voc.) 56. 97. 8.  
 101. 6. 9. 15  
 bhagos 98  
 Bhagnaveṣa (?) 10, 297  
 √bhaj, abhākta abhākṣhus  
 287:— bhakṣhīṣṭa 817  
 bhadra 69. 82. 95. 143.  
 6. 10, 65  
 — tva 155  
 bhadra 10, 297  
 Bhadrabāhu 442. 10, 256.  
 66  
 bhadraśana 80  
 √bhar + ud 420  
 — + sam 10, 70  
 bharapi-Reihe 481 (?).  
 10, 304  
 Bharatās 258. 10, 28.  
 9. 84  
 Bharatavat 828  
 Bharadvāja 47. 8. 10, 82
- Bharadvāja-vat 10, 79  
 — çrautasūtra 175  
 bharatām 10, 28. 9  
 bhava 15. 6. 269  
 bhavat, bhaviṣhyat, bha-  
 vyam 125  
 bhavati 10, 22  
 bhavanapati 10, 312  
 bhavant aus bhagavant 98  
 — (mit 2p. des Verbums)  
 10, 72  
 bhavāni 10, 884  
 bhaviṣhyat, Futur 283  
 √bhā 122  
 — + ud 144  
 — + vi 10, 105; s. su-  
 vibhāta, sakṛdivibhāta  
 bhāga 442. 10, 285. 7.  
 8 (astr.)  
 bhāj (f. c.) 10, 68. 136  
 bhājana 242  
 — 10, 338  
 bhādramanjī 10, 28  
 bhārata 824 (agni)  
 — (-Sonne) 10, 268. 75  
 — varsha 10, 210. 80  
 bhārati 192  
 Bhāradvāja 825. 10, 79.  
 150. 297. 405. 16. 8.  
 20. 36  
 Bhārgava 824. 5. 10, 81  
 bhāryā 308  
 Bhāllavin 10, 421. 41  
 bhāva 20 [296  
 bhāvitātman (Stunde) 10,  
 √bhāsh + abhi 80  
 bhāshā, Accent der 10,  
 429. 85. 7  
 bhāshika (Accent) 10,  
 428. 85. 7  
 — (= svarita) 10, 398  
 407. 11. 85  
 — (= °sūtra) 10, 405. 87  
 — lakṣhita 10, 429. 87.  
 — (sūtra) vṛitti 10, 897 ff.  
 — svāra 10, 487  
 bhāshitālakṣhita 10, 429  
 Bhāskara 10, 257  
 bhikṣhā 10, 22  
 — carya 10, 97. 128  
 (°carapa)  
 bhikṣhu 128. 10, 175. 91  
 (°ka)  
 √bhid, bhittvā 87
- bhidā 60. 134. 60  
 bhinna-kalpa 10, 98  
 bhishaj 10, 64 (°jyanta)  
 √bhi 88. 95. 165 (bhe-  
 tavya)  
 bhīti 95  
 bhīma 383. 7  
 bhishapa 82. 95. 143. 6.  
 55 (°tva)  
 bhīṣhā 95. 291  
 bhuktyabhāva 10, 205  
 √bhuj 13 (bhuñkte). 247.  
 10, 298  
 — Caus. 10, 48. 9  
 °bhuj 125.  
 bhuvana 94 (°nasya  
 gopāḥ)  
 bhuvar 103. 5. 8  
 — loka 108. 19  
 √bhû, gedeihen 268. 9  
 74. 82. 5  
 — + anu 125. 40. 55. 63  
 — + apa 411  
 — + parā 251. 74.  
 10, 38  
 bhûta, neutr. 125  
 — plur. 75. 93  
 — bhāvini 12  
 — vant 268. 9  
 Bhûtavira 10, 82  
 bhûta-samkramin 10, 9  
 — sammohana 10. 2  
 bhûtānuvādin 288  
 bhûman 10, 98  
 bhûmibhāga 80  
 bhûyas 87. 10, 98 (plur.)  
 bhûyishṭha 10, 98  
 bhûyovādin 10, 419  
 bhûr 108. 8  
 — loka 119  
 Bhṛigu 9. 10, 121  
 — plur. 10, 82 (devā-  
 nām). 95  
 — vistara 15. 6  
 — °uttamāh 14  
 bhṛigv-aṅgirasaś 10, 12  
 bheda 10, 165. 318  
 — ghāta 10, 276  
 bhedana 10, 318. 20  
 bhesaja 418  
 bhaiksha 10, 22  
 bho, bhos 98. 10, 72. 129  
 bhoga 125. 441  
 — deha 10, 66

- bhogavati 10, 297  
 bhogyatâ 10, 158  
 Bhojakata 10, 175. 90  
 bhovâdin 10, 42  
 bhauma (Stunde) 10, 296  
 √bhrañç + vi 10, 59.  
 103. 4  
 bhrâtrivya 10, 51  
 bhrûpa 118. 481  
 — hatyâ 117. 481. 10,  
 104  
 — han 117. 8. 10, 60  
 bhrûmadhya 140  
 makâra 24. 183. 8. 40.  
 7. 54  
 Magadha 412. 10, 175.  
 212. 319  
 Magadhâ, fem. 10, 317  
 Maghasvâmin 10, 436  
 maghâdya 368  
 maṇi 10. 1. 10, 25  
 — bandhana 10, 426  
 maṇḍapa 10, 365  
 maṇḍala, Diagramm 30.  
 8. 7.  
 — (der Sonne) 359  
 — (astr.) 10, 261-6.  
 306. 7. 11  
 — (des ṛigveda) 10, 131. 3  
 — (Bezirk) 10, 169. 97.  
 201.  
 — pada 10, 274  
 maṇḍûka 386. 414  
 matasne 248  
 √mad 384 (matta). 10, 87  
 mada, madâ 10, 37. 385. 9  
 madantyas 215. 10, 368. 8  
 madalekhâ 10, 165  
 madya 10, 167, 82  
 madugha 420  
 Madra 10, 175. 90. 212  
 madhu 10, 49. 123  
 — (Kunde vom) 10, 68  
 — parka 10, 49. 62. 148  
 — mantha, °mîçra 10, 49  
 madhya (Mittelkörper) 10,  
 8. 3  
 — ga 86. 8  
 madhyataḥkârin 10, 145  
 Madhyadeça 174. 10, 209  
 madhyama (Ton) 10, 373.  
 421. 2  
 — (Aussprache des v)  
 10, 488  
 madhyama-kâṇḍa 174  
 √man 29: — mit Nom.  
 295. 10, 55. 103: —  
 manishâpa 10  
 — + abhi 326  
 manas 6. 7. 17. 25. 9.  
 111. 32  
 — u. vâc 478  
 — u. vâc, karman 72  
 manasaspati 226  
 manu, plur. 254. 5  
 Manu 107. 8. 278. 4.  
 10, 79, 82  
 — (Manor avasarpam)  
 423  
 — (= Mânavaṃ çrau-  
 tas.) 10, 21. 79  
 manushya-devâs 10, 35  
 — pâtra 10, 46  
 — râjan 10, 36  
 — sâkshya 10, 83  
 Manushvat 323  
 manotâ 189. 90. 10, 346  
 manomaya 80  
 Manorama (Berg) 10, 281  
 manohara (Tag) 10, 296  
 mantra 31. 10, 164. 77  
 (bôser). 182  
 — kṛit 46. 322. 5. 10, 79  
 — prayoga 10, 426  
 — brâhmaṇyos 10, 486  
 √mantray + anu 190  
 — + nis 392. 5. 482  
 mantrarâja 72. 88. 97.  
 101. 12-9. 37  
 — jâpaka 122  
 — °âdhyâyika 122  
 mantra-varjam 10, 74  
 — lakshapa 10, 405. 6  
 — vant 10, 44  
 — samyukta 15. 6  
 — svara 10, 406. 22. 86  
 mantropanishadam 14  
 mantha 10, 388  
 manthin 10, 369. 73. 7.  
 82. 3  
 mandagati 10, 277  
 Mandara (Berg) 10, 281  
 manv-iddha 324  
 Mamatâ 345  
 mayu 246. 10, 62. 348  
 √mar, mriyet 37  
 marici, Marici 9  
 marutas 6  
 marutas u. vaiçya 10.  
 20. 6 (Himmel dera)  
 — payasyâ für 10. 12)  
 — drei Arten 10, 145  
 338-41  
 marutvatiya (çastra) 26.  
 330. 10, 353. 35  
 — (graha) 10, 342. 45  
 marka 281  
 √marçay 281  
 maryâdâ 10, 416. 7  
 malâḥ 26  
 Malaya-giri 442. 3. 4  
 10. 254 ff. 444  
 Malayatas 10, 317  
 mahat, neutr. 15. 7 (auch  
 mascul.)  
 mahân vishṇuḥ 143. 4. 6  
 mahattva 154  
 mahad-uktham 10, 149  
 mahariddhika 10, 312  
 mahartvij 10, 143. 5  
 maharloka 119  
 mahas 28. 103  
 mahastva 154  
 mahâ-karapa 141  
 — kaushitaka 377  
 — cakra 109  
 — cittva 154  
 — caitanya 132  
 — °âja 10, 42  
 — °âtman 14  
 — devatva 154  
 — dyuti 10, 312  
 — °ânanda 154 (°tva) 61  
 — °ânasa 10, 327  
 — nâmnî 10, 128. 30  
 — °ânubhâva 10, 312  
 — piṭha 140  
 — prabhutva 154  
 — bala 10, 312  
 — brâhmaṇa 10, 26  
 — °âbhishava 10. 371. 32  
 — bhûta (5) 107. 4  
 — marutvatiya 10, 353  
 — mâya 147  
 — yajna (5) 10, 393  
 — yaças 312  
 — râjan 10, 26  
 Mahârâshṭra 10, 317  
 mahâ-lakshmi 58. 70. 8  
 9. 103  
 — vibhûtyartha 147  
 — vishṇu 75. 82. 6. 34

- mahā-vira**(s) 218. 10, 366  
**Mahāvira** 10, 259  
**Mahāvṛisha** 411. 2  
**mahā-vaiṣvadeva** 10, 378.  
 89  
 — **vyāhṛiti** 10, 109. 38  
 — **vṛata** 374. 10, 5. 48.  
 4. 88. 106. 25. 8. 42.  
 9. 57(drei vormalig). 396  
 — **sattva** 154  
 — **sūkṣma** 141  
 — **saukhyā** 10. 812  
 — **sthāla** 141  
**Mahāsvāmin** 10, 397. 428.  
 36  
**mahā-havis** 10, 341  
**mahimān** 98. 4. 155. 68  
**mahishī**, 10, 88. 119.  
**mahendra** 10, 150. 386. 41  
**maheṣa**, **ṣākhyā** 10, 816  
**maheṣvara** 57. 85. 106.  
 8. 54. (\*tva)  
**mahokṣaṇa** 10, 42  
**mahopaniṣad** 88. 107. 22  
**māṇsa** 10, 74  
**māgadha** 10, 69  
 — **deṣṭya** 366. 10, 99  
**māgadhi** (Dialekt) 175.  
 443. 10, 254 ff. 61  
**māgha**, Neumond, Win-  
 tersolstitz im 458. 10,  
 287  
**māghī** 10, 291. 2  
**māṅgalya** 10, 48  
**māṅgishṭha** 10, 28  
**māṅgalika** 10, 197  
**Māṅdūkya** 10, 183. 435  
**māṅdūkyaopaniṣad** 61.  
 102. 2. 28. 9  
**mātrikā** (Buchstaben) 69.  
 112-5  
**mātri-kṛita** 411  
**mātritas** 10, 88  
**Mātridattā** 176  
**mātra** sc. 34. 168  
**mātrā** 31. 2. 4. 70. 84.  
 90. 107. 8. 82. 8  
 — **kāla** 10, 421  
 — **mātrā** 188  
 — **liṅgapadam** 24  
**mādusha** 270  
**Mādreya** 10, 212  
**mādhyandina** (pavamāna).  
 276. 10. 358. 85  
**mādhyandina** (savanam)  
 10, 358. 81-7  
**Mādhyandina** (Schule der)  
 10, 76. 384. 97. 419  
 — \*niyaka 10, 486  
**mānatva** 154  
**Mānava** 10, 80  
**Mānavam** 10, 362  
 — **grihyasūtra** 175  
 — **śrautasūtra** 175  
**mānusha** 10, 118  
 — **hotar** 328  
**māyavattara** 346  
**māyā** 12. 8. 7. 58. 64.  
 6. 71. 97-9. 109. 31.  
 44. 5. 62. 8. 6-8  
 — **mātra** 126  
**māra** 149  
 \*māra, \*māra 347  
**māruta** 30. 7  
 — **adj.** 37. 10, 339 (fem.).  
 54 (śūkta)  
**mārga** 38 (san\*)  
 — (Wild) 10, 16  
**Mārgaveya** 10, 32  
**mārgaṣṛiṣṭi** 10, 291  
**mārjālīya** 10, 367. 8. 81.  
 9. 91  
**mārdava** 10, 427  
**mālāmantra** 92  
**māsha** 10, 15 (kamaṣ-  
 ḍala). 383  
**māsa**, Namen der 10, 298  
**māsara** 10, 350  
**māshahya** 10, 2  
**māhendra** (graha) 10, 385  
 — (Stunde) 10, 296  
 1 mi, minoti 183 [176  
**Mitākṣharā** (Gautamiyā)  
**miti** 188  
**mitra** u. brāhmaṇa 10,  
 20. 9  
 — **Auge** des 10, 122  
 — (Stunde) 10, 296  
**mitrāvaruṇau** 190-2. 10,  
 369  
**Mithilā** 10, 259  
**mithuna** (adj.) 288  
 — (subst. 10, 365. 91  
**mirmira** 10, 108  
**mish** 10, 178. 204 (ver-  
 bessert)  
 } **mimāṃsa** 98. 10, 46. 7. 77  
**mukta** 154 (\*tva). 64  
**mukta-sūryā** 10, 202  
**mukha** 10, 8. 87  
**mukhya** 10, 87. 98  
**mugdha** 149  
 1/muc 88. 406 (moci)  
 — + vi 300. 16  
**mūṇja** 10, 28. 359  
**mūṇḍa** 10, 95  
**Mūṇḍibha** 10, 67  
**mudrā** 30  
**muni** 10, 97  
**mumukṣu** 88. 95  
**mura** 10, 28  
**mushka** 396. 9 (\*vant)  
**mushṭi** 10, 381  
**muhūrta** 463. 10, 203. 4.  
 62 ff. 86 (\*āgra)  
 — **Namen** der 10, 296  
**mūka** 149  
**Mūcīpa**, **Mūtīpa**, **Māvīpa**  
 10, 67  
**Mūjavant** 385. 411. 2  
**mūḍha** 162. 8  
**mūta** 10, 342  
 1/mūrch + sam 10, 315  
**mūrdhan** 37  
**mūla**, \*barhaṇī 449  
 — **prakṛiti** 15-7  
**mūlāgrau** 61. 140-1  
**mṛiga** 10, 59  
 — **çiras** 450. 2. 10,  
 227-9. 86  
**mṛicaya** 281  
**mṛityu** 6. 15. 6. 88. 96  
 (pañcama). 8. 117. 22.  
 49. 10, 9  
 — (mṛityormṛityum) 160  
 — **tārakam** 118  
 — **mṛityu** 82. 95-7. 148.  
 6. 55 (\*tva)  
 — **laṅghana** (?), **laṅgāla**  
 21. 3  
**mṛinmaya** 10, 74  
**mekṣhaṇa** 10, 360  
**mekhalā** 77. 10, 28. 359.  
**medhā** 10, 182 [92  
 — **janana** 475  
**Medhātithi** 39. 40. 4. 5.  
 10, 73. 4  
**medhāvin** 24  
**medhi** 42  
**medhya** 346  
**Medhyātithi** 40  
**men** 10, 31. 150

Meru 10, 268. 70. 5. 81. 8  
 mesha 89. 40 (indra).  
 388 (°mithuna). 40. 7  
 Maitrāyaṇī (°ṇiyā) upa-  
 nishad 11. 55. 7. 60.  
 108. 86. 50. 66. 868.  
 10, 238 (Maitrī). 7  
 maitrāyaṇī-çākḥā 174. 5  
 — °ṇiya-mānavagrihya-  
 sūtra 175  
 maitrāvaruṇa (Priester)  
 188-90. 10, 140-5. 846.  
 59. 66. 70. 7. 84. 92  
 — (graha) 190. 10, 378. 8  
 Maitreyī 10, 118  
 maithuna 10, 880  
 maidhātitha 10, 74  
 mo (mā u) 10, 409  
 mokshadvāra 88. 83. 4.  
 109. 12. 10, 162  
 moda, modā 10, 37. 885  
 mohātmaka 162  
 Maudgalya 10, 118  
 mauna 157  
 maurvī 10, 28  
 √mruc + ni 278  
 √mlech 10, 97  
 Mlecheshu 10, 175. 90  
 y, Aussprache als j, 10,  
 488  
 ya eva kaç ca 10, 85: —  
 yat kiṃ ca 10, 406  
 yaksha 59. 119  
 yakshma 888. 90. 410. 1. 20  
 √yaj 119. 20  
 — Caus. 10, 56. 8. 147.  
 8. 50. 1  
 — + upa 10, 846  
 — + sam Caus. 10, 835  
 yajatayas 10, 328. 4  
 yajatra 369. 70  
 yajamāna 180. 1 (Un-  
 treue gegen). 10, 151.  
 2. 5  
 — nāmadheyāni 10, 88  
 — loka 10, 154  
 yajur-maya 112  
 — lakshmi 78. 101. 4  
 — veda 84. 203. 6. 10,  
 114  
 yajushtva 10, 427  
 yajushmatyas 281. 10, 155  
 yajus 103. 208. 10, 428  
 — plur. 10, 114. 898

(des āditya). 427 (pra-  
 yoga)  
 yajna (21samsthā) 10, 826  
 — karmaṇi 10, 424  
 — kratu 10, 149. 828  
 — datta 879  
 — nī 10, 148  
 — vibhrashta 10, 108. 4  
 — veçasa 10, 158  
 — vehe (?) 10, 426  
 — °āgāra 10, 866. 95  
 — °āyajniya, °jñiya 10,  
 156. 853. 90. 5  
 — °āvakirpa 10, 145  
 yajniya 10, 11. 36  
 yajnopavīta 10, 115  
 √yat Caus. 10, 66  
 — + pari 10, 81  
 yati 121-8  
 yato vā 10, 117  
 yatharshi 10, 81  
 yathākāma-jyeya, °pra-  
 yāpya, °vadhya 826.  
 10, 14  
 yathā-kuladharmam 10, 95  
 — gotrakulakalpam 10,  
 95  
 — jyeshtham 10, 88  
 — pūrvam 255  
 — prāptasvara 10, 427  
 — °āmnātam 10, 428  
 — yatham 188  
 — yogam 10, 290  
 — °ārtham 10, 420  
 — vittam 268  
 — çraddham 10, 54  
 yathoktam 10, 88  
 yad-āraheya 10, 90  
 — yoga (Accent bei) 10,  
 415  
 √yam + ā255 (ayānsi):  
 — āyataprāpa 27  
 — + vyā 10, 5. 44  
 yama 107. 8. 10, 9. 76  
 (und yamī)  
 — padam 10, 420  
 Yamunā (Kuh) 282  
 Yavanās 174. 10, 175.  
 90. 212. 817. 8  
 yavāgū 10, 25. 348. 59  
 yāças, yaçās 850  
 yāças 10, 41. 105-20  
 yaçodhara (Tag), °ra  
 (Nacht) 10, 296

yaço-mati 10, 297  
 √yā + pra 826 (°yāpya)  
 10. 14  
 yāga 10, 324  
 — varjita 10, 426  
 √yāc + nis 10, 856  
 yācnyas 318  
 yājana 10, 151  
 yājamāna (Accent bei)  
 10, 424. 5  
 yājushāmnāya 10. 436  
 yājushi (gāyatrī) 103. 5  
 Yājñatura 10, 158  
 Yājñavalkya 47. 10. 71.  
 88. 105. 17. 8. 356. 45  
 — çikḥā 10, 433  
 yāja 10, 147  
 yāja 204. 10, 89. 90. 354  
 yātu-dhāna 10, 174. 91  
 — dhāni 407. 16. 20  
 yātrā 10, 161. 2  
 yātrika 10, 161. 2. 4. 95  
 yānam 10. 166  
 yāyin 10, 165. 6. 318  
 yaçobhadra (Tag) 10. 296  
 yiyāsu 10, 164  
 yuktamanas 10, 112  
 yuga, 5jähiges 442. 3.  
 60 ff. 10, 255. 7. 62.  
 8. 7. 80. 6. 91. 8. 306  
 8-10. 79  
 —, sechs-jähiges 10. 379  
 — purāpa 175  
 — samvatsara 10, 299  
 — °anta 186  
 √yuj, yogam yuakṣi 442  
 — + abhi 10, 172  
 — + ni 27. 818 (ni-  
 miyoja)  
 yuvan 112  
 — bei Pāṇini 10, 96  
 yuvamārin 347  
 yūpa 10, 88. 344. 9  
 yo (yā u) 10, 409  
 yoktra 233. 10, 331. 59. 92  
 yoga (mystisch) 24. 30. 2  
 — 6 Glieder des 25  
 — (Lehre) 17. 58. 111  
 — (astr.) 442. 10, 162.  
 290. 4. 5. 302. 5-7. 9  
 — kshema 10. 158  
 — tārā 454. 10. 204. 33  
 — yātrā 10, 161-212  
 — satti 10, 289

dhā 148	rāja-putra 10, 18. 352	rudrārādhana 24
nam 80	— yakshma 395. 400	rudropanishad 107
eya 88. 122	rājarshi 821. 2. 10, 79. 80	√rudh + ava 10, 105
84. 59. 109-11. 22	rāja-vadha 10, 36	rupas 420
(myst.) 82	rājasa 57	ruru 10, 22
aas) 10, 273. 4.	rāja-sūya 815. 76. 10, 84.	√ruh + pratyā 837
812; s. çatay <sup>o</sup>	6. 58. 85. 145. 58.	— + a 125. 811. 41
2. 126. 10, 80	352. 96	— + samā 811
ram 162	rājya 10, 29	rāksha 10, 818
10, 83	rātri-tithi 10, 297	rūpa 386
na, yyotishka 10,	rātrimdiva 463. 10, 265.	rūra 386. 7
818	6. 74	reca, °caka 26. 7
sprache als re) 10,	rātri-paryāya 10, 396	retas 72 (prathamam). 10,
488	Rāthaproshta 10, 38	79 (dreif). 88
arṇamaṇi 87	rāddhi 10, 94	retomiçra 302
i 98	√rādh 10, 50. 82	rerivan (?) 10, 106
abhi 10, 11	— + abhi 10, 147	revatī 451. 10, 284. 44. 5
a 888. 10, 39. 88.	rāma 10, 74	rocana, rocamāna 94. 5
158. 885	Rāma, Bruder der Sītā	ropī 390
80	10, 76	Romaka 10, 211
ghna 118	— Mārgaveya 10, 32	rohiṇi 359
nātha 455	Rāma-tāpaniṇya-up. 68. 9.	— (astr.) 446. 7. 10, 40
iyā 10, 364	107. 28	rohita 15. 6
nt, rathavant 284	— tīrtha 18. 157	raurava 10, 23 [6.7
rabhā 10, 812	— çarman 10, 488. 6. 7	l, Aussprache als le 10, 488.
24. 10, 68	rāmā 10, 74. 84	laksha 35 (masc.)
ra 10, 12-4. 20. 82	rāyovājīya 10, 25	lakshapa 27. 10, 301-3
tsa 279	Rāvapa-bhāshya 176	— samvatsara 10, 301-3
tara 14	rāçitraya (Regel de tri)	lakshmi 9. 58. 98. 108.
thasthāna 24	10, 264	s. mahāl., yajurl.
+ samanvā 190.	rāshtra 848. 10, 27. 84	— yajus 69. 78. 104
224	— gopa 10, 31	laghu, Aussprache des v
samā 10, 93	rāhu 10, 315. 6. 8. 9	10, 488
+ vi 93 (Caus.).	√ric 31 (Caus.) 10, 56	√lap + vi 884
10, 134	(Pass.) 151	laya 20
10, 318	— + ati 10, 416	lava 461. 4-6
0, 162. 92. 8	ripu 10, 165	lavaṇasamudra 10, 269
10, 23	√riph, ribh, viriphita (bh),	lavaṇoda 10, 288. 314
25. 358. 9. 68.	°bdha 286	lāṅgūla 21
10, 318 (astr.)	√ru 10, 198. 4	√likh + ud 10, 44
85. 6	rukma 10, 351	liṅga 24 (mātrāl.). 10,
a 159. 60. 10, 128	— varpa 26	277 (gramm.)
sa (Stunde) 10, 296	√ruc 10, 120	— (puṃl., strīl.) 10, 389
17	ruc 10, 15	liṅgatas 10, 412
1. 2	rucira 26	liṅgarūpa 140
riha 10, 312	rudra 15. 6. 269. 71. 91.	√li, lina 20
821. 2. 10, 10. 11.	382-4. 404. 10, 9.	— + pra 20
26 (fc.). 36 (deva).	158. 841. 2. s. brahman	√lu, lavamti 10, 314
82. 164 ff.	— (Stunde) 10, 296	√lubh, ālulobhayishāt 248
= soma) 827	— plur. 6. 107. 8. 10,	Luçākapi 10, 145
a 7. 327. 31. 6.	870. 92	lekhaṇa 10, 318. 20
8. 10. 11. 8. 82.	— japa 59	√lelāy 2
9-91. 351. 7	— jāpaka, jāpin 121-3	leçyā 10, 261. 82. 311
dhul 10, 12. 61. 117. 8	— pūta 116	leçānubandha 10, 315

loka (Leute) 10, 40  
 — (Himmelsglück) 10, 112. 49. 52  
 — amushmin loka 7; a. suvarga, svarga  
 — drei 10, 154  
 — sieben 59. 119  
 — dvāriya 10, 881. 7  
 — pakti 10, 41. 112. 20. 60  
 — pāla 59. 107. 8  
 — pūta 116  
 — vat 10, 16  
 lokaishapā 149. 52  
 lokottara 10, 298  
 lohita 398  
 — (Blut) 10, 62. 6  
 — pānsu 10, 24  
 laukika 10, 13. 102. 298  
 v, dreifache Aussprache des 10, 488  
 vañcabrahmaṇa 10, 121  
 vaktra 27  
 vakra 10, 205-8  
 — °ativakra 10, 174  
 Vakshu (Oxus) 10, 212  
 Vāṅgāṅgādishu 10, 819  
 /vac, vaktum 165, vāci 260  
 — Causativ 19 (avasti°). 10, 48  
 — + anu 10, 85. 118 (Desid.). 20. 8  
 — + abhyanu 884  
 — + nis 890. 411  
 — + parā 10, 61  
 — + vi 10, 71  
 vacanabala 10, 98  
 vajra 10, 61  
 — nakha 64. 104-6  
 — sūci (upanishad) 42  
 vaṣa-phala 10, 857  
 — vija 162  
 Vāḍavā 10, 118  
 vat fc. 328. 10, 79  
 Vatsa 44. 5. 10, 73. 4. 95  
 /vad, Ātmanep. 258. 10, 378. 82  
 — + ava 289  
 — + vi 124  
 vadāvada 314  
 vaditar 326  
 vadhatra 369. 70  
 Vadhryaṣva 10, 89-91

/van 262. 421; punar-vaṣya 820  
 — Caus. + api, + abhi, + ni 809. 10, 841  
 vana-virodhin (Monat) 10, 298  
 vanaspati 10, 346. 91  
 vanishṭhu 228  
 °vant, am Ende eines dvandva 59. 79. 80  
 vanya 284. 407  
 — a. puṇarvaṣya  
 /vap + pari 10, 103  
 vapā 192. 247. 10, 62. 845  
 vayānsi 10, 861  
 /var (Cl. 10) wehren 10, 261. 82. 8  
 — (Cl. 9) wählen 10, 70  
 — — + pra 321. 3. 4  
 vara 10, 56. 128  
 — adj. 10, 812. 4  
 varatrākāṇḍa 10, 861  
 Varāhamihira 10, 161-212. 83. 6  
 variyovādin 10, 419  
 varuṇa (König) 884. 10, 9. 39. 356  
 — Vater des takman 405. 6  
 — Rächer des Frevels 406  
 — (apām napāt) 251  
 — u. kahatra, kahatriya 10, 29. 82  
 — u. vaiṣya 10, 20  
 — u. Bhṛigu 10, 121  
 — ekakapāla für 10, 887. 93  
 — payasyā für 10, 889  
 — praghāsās 10, 83. 887-40. 94  
 varga, Zahl der im Rik 10, 133  
 varcas, varcodā 10, 105. 11  
 /varj (Cl. 7) 10, 50  
 — + pari 884. 7  
 — + pra 220  
 °varjam 10, 425.  
 varṇa 87. 10, 10. 24  
 — (Geschlecht) 307 (asur-rya). 88 (ṣaudra). 10, 4 (brāhmaṇa). 5 (ārya). 125  
 — (gramm.) 10, 421

varpānopūrva 10. 5.  
 /vart + ā 10. 9.  
 — + upā 314  
 — + vya 10. 56.  
 — + ni 122. 34  
 — + vi 10  
 — + sam 73  
 varman 10, 21  
 varshishṭha 223  
 valabhi 10, 279  
 valavant (Stunde) 10. 1.  
 /valh + pra 334  
 vaṣa 13. 10. 93. 4  
 vaṣā 227. 34  
 vaṣaṭ 328. 10, 324.  
 — kāra 256. 10. 37.  
 /vas, vāṣayati 93. 4  
 — + ud Caus 10. 156  
 — + vi 10. 121  
 vasativari 10, 368. 6  
 vasana 10, 165. 29  
 vasantamāsa 10. 27.  
 vaśa 10, 346. 51  
 Vasiṣṭha 48. 10. 34. 127  
 — plur. 10. 34. 29-30. 5. 137. 37  
 vasiyas 272. 348. 10. 2.  
 vasu, plur. 6. 107. 10. 370. 92  
 — dhā, °mati 77  
 vasuṣṭharā 77  
 vastra 10, 361  
 vaṣyasa fc. 300  
 /vab, vāṣ 289  
 — + nirā 421  
 — + ud 45  
 — + vi 10, 21  
 vā, im sūtra-Skt 308. 24  
 —, part of a compound (°) 309. 12  
 vākovākya 49. 10. 114  
 vākpatya 10. 97  
 vākya 244  
 — ṣaṣa, Accentum 10. 415. 4  
 vāgdevatya 475  
 vāgmin 10, 145  
 vāgvatos 296  
 vāc, Viertheilung 10. 27  
 — der Götter und der Menachen 10. 97



vâc, apûtâ 326. 10, 97  
 — paramam vyoma der 10, 97  
 — (Stimme) 480 (unsichtbar)  
 — 388 (jitam der). 10, 37 (madâ modaiva)  
 — manas, buddhi etc. 132  
 — manas u. karman 72  
 — devi 479. 10, 377  
 — als vajra 252  
 — Zauberkraft der 256. 408-11  
 — schöpferisch (s. prajâpati) 78. 4. 159. 473-80  
 — âmbhriṇi 475. 6  
 — (= anushtubh) 72  
 Vâcaknavi 10, 118  
 vâcapyama 10, 185  
 vâcaspati 226. 478. 10, 104. 16. 53  
 vâcya (prajâpati) 476  
 vâjapeya 120. 1. 229. 80. 75. 10, 26. 61. 108. 58. 848. 52. 3. 95. 6  
 Vâjaçravasa 10, 21  
 Vâjasaneyakam 10, 11  
 Vâjasaneyin 10. 87. 76. 898.  
 vâjina 242  
 vâjinâṃ sâma 10, 156  
 vâjintvasu 10, 106  
 vâpa 10, 48  
 vâta 2 (prajâpati als). 6 (Seele geht in v. ein)  
 vâtsa 45. 10, 74  
 Vâtsya 10, 148  
 vâdin 10, 419.  
 Vâdhryaça 10, 90  
 vânaprastha 121-3  
 vâma 286. 7  
 Vâmakakshâyapa 10, 149  
 Vâmadeva 265. 99  
 vâmadevi 10, 122  
 Vâmadevya 10, 92  
 vâmadevyam 10, 154  
 Vâmarathya 10, 884  
 vâyavya 10, 320 (astr.). 75 (graha)  
 vâyu 2 (prajâpati als). 6 (Thiere). 9. 26. 7  
 — 861 (ψυχονομος)  
 — Milch an 10, 848

vâyu (Stunde) 10, 296  
 — kâyika 10, 315  
 — dvâra 38  
 — pûta 115  
 vâruṇa 34. 863. 10, 320  
 — (Stunde) 10, 296  
 — yâga 10, 398  
 vâruṇi (payasyâ) 10, 340  
 vârhika 887. 91  
 Vârahya 10, 356  
 Vâlahilya 43(?). 10, 133  
 vâlava-karapa 10, 286  
 vâlâgra-potikâ 10, 279  
 Vâleya 10, 384  
 vâva 46. 10, 78  
 vâvâtâ 262  
 Vâshkala 10, 138  
 vâsava 10, 320  
 Vâsishtha 325. 10, 34. 5. 78. 90. 8  
 vâsudeva 59 (Sekte). 112. 4  
 vâstuha 287  
 viṇça 18. 310 (dual)  
 — (stoma) 276  
 vikampana 10, 274  
 vikarapa 10, 412. 20  
 vikalâ 10, 208  
 vikâra 12 (°janani). 5 (°âçraya). 17 (sechszehn)  
 — (gramm.) 10, 419  
 vikriti (sieben) 17  
 — (acht, pâṭha) 10, 438  
 vîgraha 59. 84. 5. 10, 166. 79  
 vîvic + pravi 138  
 — + sam 138  
 vi-cakshapa 10, 20. 1. 138  
 — cârta, Accent bei 10, 414. 8  
 — cikitsya 168  
 — citau 449  
 — jaya 10, 296 (Stunde). 8 (Monat)  
 — jayâ (Nacht) 10, 296  
 — tâna 217. 8  
 — tritîya 386. 8  
 vittam 10, 60  
 vitti 253  
 vittaishanâ 149. 52  
 vîvid 298 (avedishtha). 10, 155. 6  
 Vida, plur. 10, 95  
 Vidadaçva 10, 55

viditâviditât 164. 5  
 videha-kaivalya 47  
 — mukti 47. 8  
 vidyâ 10, 111. 8. 4 (trayf). 20 (anûcya)  
 — plur. 10, 114  
 — carapa° 10, 70  
 — tapobhyam 10, 88  
 vidyota 143  
 vidradha, °dhi 397. 8  
 vîvidh (vyadh), viddha 397. 8  
 vi-dhriti 10, 151  
 — niyoga 10, 132. 415 (gramm.). 7  
 — niḥkampa 32  
 vîvind 263 (avidat, yathâ-vittam). 10, 156  
 vindu 47  
 vi-paryaya 10, 319  
 — paryasta, °âsa 10, 420. 1  
 — pâça 316  
 vipra 10, 120. 39 (sieben)  
 viprudḍhoma 10, 374  
 vi-bhakta 140  
 — bhakti 296  
 — bhâvasu 119  
 — bhu 15. 9. 10, 392  
 — mânâma 10, 312. 8. 445  
 — mitam 10, 11. 356  
 — rañci 10, 208  
 — râj 342 (!)  
 — — (philos.) masc., fem. 5. 6. 11. 5. 6. 81. 2. 168. 8  
 — — (Metrum) 90. 138. 9  
 viriphita 286  
 — rūpâksha 28. 58. 84. 5  
 — lakshapa 132  
 — vâha 10, 47. 77. 8. 161 (paṭala)  
 vîviç + sam 134  
 — + anusam 134  
 — + abhisam 72. 5. 100  
 viç, plur. 307 (adevis). 88. 48. 10, 10. 8 ff.  
 vi-çaya 10, 5  
 — çâkhâ 449  
 — çesha 10, 94  
 viçya 10, 15. 86  
 viçva (philos.) 125. 7. 83  
 viçve devâs 6. 10, 10. 20. 388. 48

- viçva-karman 8. 478. 9.  
     10, 841  
 — jit 308. 10, 16. 54  
 Viçvantara 10, 82  
 viçva-bheshaja 418-21  
 — rûpa 22. 8  
 Viçvarûpa 10, 67  
 viçva-çârada 892  
 — srijas 86  
 — sena (Stunde) 10, 296  
 Viçvâmitra 48. 264. 5.  
     99. 818. 10, 271  
 — plur. 10, 90. 2  
 visha 118. 882  
 vishamacaturasra 10,  
     274. 9  
 vishaya 18. 7 (fünf). 25  
 vishuvant 208. 75. 6.  
     357. 74  
 vishkandha 416-8  
 — dûshapa 418  
 vishqu (Sonne) 2. 110. 24  
 — als nrisinha 95. 7.  
     106. 8 (s. mahâvishqu)  
 — s. brahmân 4)  
 — höchstes brâhman 57.  
     (168. 9)  
 — (sâttviko 'nçah des  
     brâhman) 57. 166  
 — u. varuna 278  
 — 's Gattinn 10  
 — paramam padam des  
     122  
 — upânçuyâjafür 10, 886  
 Vishqu, smṛiti des 176  
 vishqu-krama 10, 885  
 — tva 155  
 — nyaûga 808  
 — pûta 116  
 Vishqumitra 379  
 vishyandamâna (vishp°)  
     291  
 vi-sarga, Aussprache des  
     10, 488  
 — salyska 396  
 — stâra 216  
 — arambha 10, 427  
 — svara 10. 2  
 — hâra 217. 8  
 /vi + upa 10, 115  
 vija 60. 183 ('tva). 8. 62  
     (vaṭa°)  
 — (der Formel) 70. 97.  
     9-102  
 Vitahavya 10, 25  
 vira 82. 98. 148. 6. 55  
     (\*tva)  
 /viray 98  
 vira-hatyâ 117  
 — han 10, 66  
 virudh 419. 20  
 vîrya-tama 59. 94. 7  
 vîryâvant 10, 8  
 vrikka 228. 8 (vrikya)  
 vriktabarhis 10, 409  
 vritta 10, 46 (sampanna).  
     70 (\*çila). 98  
 vritra 150  
 vṛiddha-Garga 10, 207. 8  
 Vṛiddhadyumna 10. 155  
 vridhanvant 284  
 vrinta 810  
 Vriça 10, 82  
 vṛishabha (Stunde), 10,  
     296  
 vṛishala 10, 44. 142  
 vṛishṭi 45  
 veṇu-yavâs 10, 848  
 vetâla 418  
 veda 14. 10, 56. 151. 486  
 — plur. 69. 107. 8  
 — (Büschel) 218. 38. 858.  
     10, 109. 882. 4. 5  
 — pûta 116  
 — samâpti 10, 48  
 — \*âṅgâni 42  
 — \*âdi 10, 188  
 — \*anta (philos.) 58.  
     60. 1. 129  
 vedi 388. 10, 88. 881.  
     9. 64 (mânam). 7. 75  
 vedya 10, 71  
 /vep 886. 7  
 velâ 10, 88  
 veça (keça°) 10, 95  
 veçasa 10, 158  
 /veṣṭ 109  
 — + nis 10, 265  
 vai 814. 20. 10, 82 (?)  
 vaikriyakarapa 10, 812  
 Vaikhânasa-çrantasûtra  
     175  
 vaijayanti (Nacht) 10, 296  
 Vaijâna 10, 82  
 vaitarapi 21  
 vaitahavya 825. 10. 141  
 vaitâna-sûtra 175  
 — prâyaçcittasûtra 175  
 vaitânika 217. 9  
 Vaidârva 228  
 Vaideha 10. 84  
 Vaidehiputra 10. 14  
 Vaiyâska 10, 32  
 vairâja-nyûnkha 10. 5  
 vaiçâkha 204. 457. 4  
 vaiçâkhi 457. 10. 29.  
 vaiçya 10. 4-25. 82. 33  
     327. 84. 49. 51.  
 vaiçravapa (Stunde) 10  
     24  
 vaiçvadeva 10. 26. 14.  
 — (graha) 10. 369  
 — (nivid) 264  
 — (parva) 10. 337.  
 — (çastram) 10. 3514.  
 — (sûktam) 10. 354  
 — (stotram) 10. 35  
 vaiçvânara 125. 7. 35  
 — (agni) 49. 347. 10  
     31. 10  
 — dvâdaçakapala 10  
     39. 33.  
 — (graha) 10. 155.  
     373. 5. 8. 31  
 vaiçvânariyam sûktam 10  
     354  
 Vaiçvâmitra 325. 10. 33  
     8. 122 (\*tva)  
 vauk 256  
 vanasha 91. 188. 4. 25  
 vyakta-caitanya 162  
 — tâ 20  
 — darçana 16  
 vyañjana 24 (çabda°)  
 vyañjika 162. 7  
 vyatirikta 162  
 vyatishakta 91. 4  
 /vyadh (vidh) 397  
 vyantara 10. 312  
 vyabhicârin 10. 277  
 vyavahâratas 10. 291.  
 vyavahârya 10. 102  
 vyavâya 10. 103  
 vyasanam 10. 163. 7  
     (zehn). 98  
 vyâgbârapa 10, 846  
 vyâghra 420  
 Vyâghrapâd 10, 82  
 vyâdhita 10. 126  
 vyâna 37  
 vrâpitva 10. 94  
 vyâpta 187. 46 (\*tama

vyāvṛitkāma 10, 77	çata-bhishaj 451	çamitra 10, 845
vyāvṛitti 10, 150	— yojana 360	çârada 886. 91
vyâhâvam 278	— rudriya 59. 128	çâlâ 10, 11. 856-8. 62.
vyâhṛiti (sieben) 59. 107.	— vṛishabha (Stunde) 10,	4. 8. 88
8. 85-7	296	çâlâka 10, 890
vyushita 10, 329	çatyamjaya (? Tag) 10, 296	çâlâdvârya 10, 865. 7. 8. 94
*vyomnika 59	çanaiçcara-Jahr 10, 303	çâçvata 122
√vraj + â 166	√çap 410	√çâs + anu 165. 10, 125
vrata (heil. Brauch) 10,	— + pari 10, 82	— + â 274
82. 380. 6. 8. 46	çapatha 416	çâstra 24
— (Fasten-Speise) 10, 25.	Çabara 10, 819	çikshamâṇa 10, 85
859	çabalam, °li 478	çikshâ, verschiedene dgl.
— dughâ 10, 359. 64	çabda 24. 5. 80. 1	10, 488
— pati 10, 150	√çam, çânta 122. 6. 49.	—, griech. Wort in der
— prada 808	10, 202 (astr.) 5	Pâṇiniyâ (?) 380
— °opâyana 10, 830	— + ava 270	çikhâ 91. 2
(°niya). 9	— + pra 28. 10, 202	çikhin 10, 95. 199
vratya 10, 836. 68 (Nah-	(astr.)	çiras 91 (des Credo)
rung)	çama 10, 118	çilpa 301. 2
vrâtya 15. 6	çamala 416. 10, 101	— (viçvajit) 10, 54
— plur. 10, 89. 856	çamitar 10, 144. 344. 5	çiva 126. 34-6
(daivâs)	çami 10, 327 (°garbha). 40	— (Monat) 10, 298
— fem. 10, 39	çamyu 10, 101	— (Gott) 16. 57. 81.
— stoma 10, 84. 101. 2	— vâka 10, 384	166. 269. 404. 5; (s.
√çâṇs 14. 803. 10, 148.	çarabha 10, 62	brahman)
50. 8. 875: — çon-	çarira 9. 88. 125. 40	— — Sekte 23. 58. 9.
sâva 256. 10, 86. 7	(°traya). 310	85. 124
— + ati 259. 96	çarman (= carman) 10, 97	çiçira 10, 298 (Monat). 387
— + ann 14. 261. 380	— fo. 10, 21	çiçu 46. 100 (erste fünf
— + abhi 10, 148. 58	çarmavat 255	Tage kritisch)
çânstar 10, 148	çarva 15. 6	√çish 344
Çaka 174. 10, 818	çarvâṇi 10, 384	çishâtâcâra 10, 98
çakadhûma 10, 65	çava, çavas 10, 7	çighra-gati 10, 277
çakan 251	√çaç, çaçin 10, 316	çita 386
çakuni 249-51. 414	çashpa 10, 350	çirshaçoka 392
çakṛit, °piṇḍa 251. 10, 65	çastra 120. 1. 229. 61.	çirshâmaya 420
çakti 162. 10, 194. 5 (drei)	382. 10, 358-5. 80	çila 10, 46. 70
— (des Credo) 58. 70. 97-9	— kovida 14	√çu 10, 7
çakvari 10, 128	— âtmaka 10, 354	çukra (drei) 10, 114
çamkara 58. 84. 5	Çâkaṣâyana 176	— (soma) 10, 872. 7
Çamkarâcârya 17. 61	Çâkala (Stadt) 62	— (graha) 10, 369. 78.
çânku 10, 359. 92	— (Ritus) 277. 10, 138	80. 2. 8. 5
çaci 344	çâkalâni 10, 392	çukrâsta 10, 240
çapa 417	çakta 10, 85	çukla (yâjushâmnâya) 10,
çapdâ-markau 281	Çâktya 324	486
çata 121. 2. 390	Çâkya 10, 73	— paksha 10, 109
— Construction mit an-	çâkhâ 76. 120. 1. 10,	√çuc + ud 384
dern Zahlen 467-9	98. 156	çuci 10. 10, 328 (agni)
çatadhâ 160	Çâtâyâyanakam 10, 11. 88	çuddha 168. 4
çati 468	çâpa 10, 28	— pārshni 10, 165. 97
Çatapatha-brâhmaṇa, Ac-	Çâṇḍilya 10, 16. 124. 49	√çudh + pari 19
cent des 10, 398 ff.	— sūtra 95	Çunaka 10, 89-91
405 ff. 28 ff.	Çâṇḍilyâyana 10, 16	Çunaḥçepa 318. 24. 76.
— vat 10, 421	Çâtâtapa (smṛiti) 176	7. 10, 68

çunâsira, *ran, *riya 10, 842. 8	çrâyantiya 10, 1
çubhanâmâ (Nacht) 10, 297	Çrâyasa 10, 25
çuçruvas 10, 20. 85. 8. 77. 120	çrâvapa 51, 10, —, yuga-Region 26
çuçrûsha 10, 124	çrâvapi 228. 10,
çuçrûshu 81	çrâvayatpati 10,
çush, çushka 88	çrâvishtha 455.
Çushmîqa 846	çrâvishthi 10, 2.
çushmîn 884	çri + samâ 10,
çûdra 7. 45. 67. 78. 80. 10, 4-17. 44. 69. 142. 360	— + upani 10
— vaiçyau 10, 5	— + sam 10, 1
— huta 10, 17	çri 9. 58. 98. 1. 814. 476 (Geb
çûdrâ 385. 412. 10, 6. 21. 69. 78. 4	10, 106 (Gh
— pûtra 44	— sambhûta (N
çûdrârîyau 10, 4-7. (16)	çru, çuçruma
çûnya 27. 60. 149-51. 8	— Caus. 20
— bhâva 27	— s. çuçruvas
çûrpa 10, 840	— + ann 10,
çûla 10, 346	çrutam 10, 46. 8
— gava 10, 137	çruti 10, 16 (=
çûlga 144. 9. 58. 6	dam?). 131
çevadhi 412	— (Klang) 10, 48
çesha (adj.) 10, 290. 2	çrutimûla 10, 41
Çaivya 846	çreyas 10, 29
çoka, çocis 884. 6	— (Stunde) 10,
çotha 899	— (Monat) 10,
çobhana, *bhamâna 94. 5	çreshthatama 94
Çauca 10, 116	çropâ 450. 8. 1
çaudra 333. 10, 4. 10	çrotra 132
Çaunaka- (? upanishad) 52. 8	çrotriya 220. 44. 55. 85-7. 105.
— 10, 82. 94	çrautakarman 21
Çaubhreyas 10, 384	Çrautarsha, *rub
çmaçôna 10, 14	1
Çyâparpa 10, 82	çrautasûtra 176
çyâma 10, 318	çloka 148. 9. 5.
çyâmaka 10, 16. 348. 9	çvapad 420
çyâvadanta 10, 384	çvacura 10, 125
çyâvâçva 15. 6	çvas 33 (etym.
Çyâvâçva 45	— + ud 27
çrañçay (!) 406	çvashutyâ 304.
çrath, çraddhâ 115	çveta 359. 10, 1
çraddhâmedha 10, 132	Çveta 228
çrama 10, 112	Çvetaketa 10. 1
çravaça (çropâ) 451. 10, 180	21
çravaçâ 10, 130	çvetatâ 10, 279
— karman 227	Çvetadvîpa 65
çravishthârdha 868	ah, Aussprache
çrâddha 20. 10. 326	10
	chaç-kukshi 28
	— triûça (etoma

dgl.) 120. 1. 229. 80.	sadamdi 386. 9	sama-mâtra 10, 420
75. 878. 10, 325. 6.	sadas 10, 39. 366. 82. 3	samayâ-'dhyushita, °vi-
52-4. 91. 5. 6	sadasya 10, 186. 44	shita 289. 90
— (pâka°) 227. 8	sadânanda 122. 64	samaropâya 10, 165. 98
samsthâna, samsthita, 10,	Sadânirâ 10, 40	samavâya 10, 93. 4. 313
280	sadâçiva 84. 122	(°ânga)
samsrava 10, 834. 86	sadaikarasa 181	samâ (Jahr) 254
sam-hata 10, 410	sadojjvala 187	samâdhi 25. 9
— hâra 137	sadghana 159. 60	samâna (vas) 86. 7
— hitâ 10, 161 (astr.)	sadyahsutyâ 304	— (vasam) 183
— — (ved., Accent der)	sadvant 10, 153	— gotra 10, 94
10, 898 ff.	Sanaçruta 330	— grâma 10, 84
sakala 140	sani 10, 40. 134	— jana 10, 16
— pâtha 10, 228	samtata-jvara 889	— loka 10, 149
sakṛdvibhâta 165	— dhârâ 10, 372	— ârsheya 10, 72. 123
saktu 218. p. IV	santi, Nom. Plur. 266	samâmnâya 10, 410. 2
sakthyau 18	samdhi 10, 166. 79	— svara 10, 410
sa-guṇa 48	— (gramm.) 10, 407	samârohya 811
— gotra 10, 75. 80. 9	— stotra 10, 396	samâvant, °vatî 10, 51
samkalpaka 29	samdhy-akshara 10, 421	samâsa 10, 408
Samkṛiti 10, 89-91	sam-nikarsha 10, 426	samidhas 10, 382
°samkhyâka 16	sanmâtra 187. 63	samishṭayajus 232. 8. 10,
samgrahitar 253	sanmârga 83	835. 8. 92. 427
vas + anu 10, 88	sapiṇḍa 10, 84	samuccaya 10, 414. 8
sac-cid-ânanda 60. 143	sapiṇḍikarâṇa 10, 66	samudra 361 (zwei). 10,
— — — ghana 148	saptadaça (stoma) 229.	278
— — — maya 84	838	— paryanta 361
— — — mâtra 147. 54	sapta-dvîpavatî, °pâ 76.	samupahâvam, °hûta 10,
vasaj + vyati 91	7. 113	378. 82
sajâta 10, 156	saptan 59 (dvîpa etc.)	samedha 182
— vani 10, 27	368 (diç etc.). 75	sam-pâta 299
samcinmaya (?) 164	(hotar etc.)	— praisha 189
samjnapanam 228	sapta-pada 287	— bhâra 10, 70
sato bandhum 72. 4	— râtra, °trika 10, 820	samyak 10, 19. 29
sata 10, 350	— rshi 10, 158	samrâj 81. 841
satas, satomahant 10, 145	— viṇça 16. 8	Sayugvan 45
sattâmâtra 163	— shashṭibhâga 10, 800	sa-yuj 10, 29
satti (yoga°) 10, 289	— sapti 264	vasar + pra 10, 89
sattra 45. 230. 356. 7.	— sâgarâ 77	— (srâ) + sam 882
78. 4. 10, 25. 47. 57.	— hotar 10, 140	(samsrâs)
92-4. 108. 10. 41. 57.	— hautra 188. 92. 261. 2	sarasvatî 42. 58. 106. 8.
8. 355. 96	— °ânga 125	92. 479. 10, 380. 5.
— °âyana 10, 25	— °âtman 140	8. 49. 50. 69
sattrin 10, 93. 4	sapti 264	— vatos 296
sattva 10 (°stha). 2. 7	sapraṇava 27	sarasvant 10, 380
(°rajastamasâm). 162	saprâṇa 7	sarâjan 10, 26. 108
satya 22. 105 (dreisilbig).	sabhâ, sabhya 10, 328. 9	vasarj 72. 86. 93. 8. 140
8. 63. 244. 10, 113	samam 10, 169 (pravṛttâ).	— + ud 24
Satyakâma 185. 7. 10, 71	184. 201	— + vi 93
satya-pûta 116	sama-kshetra 442. 10,	— + sam 10, 64
— loka 119. 243	287. 8. 305	vasarp 190. 1
— vant 300	— caturasra 10, 274. 9	— + vyava 10, 27
Satvant, satvan 253. 4. 341	samanta 343	— + pra 10, 86
satsamvinmaya 264	samanvârambha 224. p. IV	sarpaṇa 10, 381. 7

— pu  
— pre  
— bâb  
— may  
— med  
— vidy  
— veda  
— çigh  
— saks  
— sidd  
— haty  
— hunt  
— °âtm  
— °âtm  
— °Adhi  
— °ânta  
— °âpti  
— °âbhy

— °ârtha

— °âham  
— °eçvar  
— °ausha

salilam 2. 1

salokatâ 8

saloman 38

Salva 10,

sava (drei)

savana (dre

— bhâj 32

— samvatss

savanîya (pa

347. 8. 75

— (purodâç

siddha 162. 10, 407  
 — plur. 7  
 — — tva 162  
 — manorama (Tag) 10, 296  
 — °ānta 10, 161 (astr.)  
 siddhi 84. 162  
 Sindhu 10, 175. 90. 212  
 simās 287  
 Sitā devī, Rāma's  
 Schwester 10, 76  
 siman 287  
 simantakarapa 10, 45  
 √su, prasuta (Dep.?) 288  
 su-kṛita 74. 10, 188  
 sukha-svarūpa 168  
 sugandhitejana 10, 889  
 sutyā 229. 873. 10, 88.  
 358-5. 62. 9-95  
 — °ādeça 10, 88  
 su-darçanam 109-12  
 Sudās 10, 84  
 Sudeva 10, 108  
 su-dhātudakshipa 10, 70.  
 146  
 — nakshatrā (Nacht) 10,  
 296  
 — parpādhyāya 10, 440  
 — pīta (Stunde) 10, 296  
 supta 125  
 su-pratishṭha (Monat) 10,  
 298  
 — prapañcāhina 140  
 — brahmapya 10, 144.  
 362. 74  
 — brahmapyā (Priester)  
 375  
 — — (Formel) 10, 40.  
 82. 862. 8. 8. 9. 424-6  
 — maṅgala 10, 65  
 Sumera 10, 267. 8  
 surā 386. 7. 44. 10, 62.  
 849. 50  
 — graba 10, 349-51  
 — pa 10, 62  
 Surāshṭra 880 (Frauen  
 aus). 10, 175. 90. 817  
 (°trā)  
 Sulabhā 10, 118  
 suvar 108. 5  
 suvarga loka 7  
 suvarṇajyotis 96  
 suvibhāta 182. 47. 9. 60.  
 4. 5

Suçravas 10, 82  
 suśhamā 10, 286  
 √sush, sushi 88  
 sushira 88. 10, 814  
 sushumṇā 84. 6. p. IV  
 sushupta 125. 6. 80. 1  
 — sthāna 125. 88  
 suhṛid 10, 65  
 √sū, sūyate 12  
 — + parā (suva) 892  
 sūkta 10, 116. 82 (Anfänge)  
 — (der çastra) 10, 854  
 — vāka 10, 884  
 sūkshma 24. 60. 188. 64  
 — tva 125. 88  
 — prajna 125. 6  
 — bhuj, bhuktva 125  
 — çarira 11  
 sūtikāgriha 100  
 sūtra (Garn) 10, 850  
 — (geistig) 11 (°ātman)  
 — (liter.) Periode der  
 207. 865. 6. 10, 488  
 (chandovat)  
 — — und die brāhmaṇa  
 353. 4. 78  
 — — Namen darin 865  
 — — (Styl der) a. vā  
 — — (buddhistische) 865  
 sūnṛita 245  
 sūrās (!) 271  
 Sūrasenās 10, 819  
 sūrya 9. 107. 8. 10, 809.,  
 s. agni: — dreisilbig  
 108. 5  
 — Hostie an 10, 844  
 — ekakapāla an 10, 848  
 — sieben 868. 10, 271  
 — Jahr 10, 801  
 — nakshatra 10, 800. 9  
 — prajnapiti 442. 8. 68.  
 71. 10, 220. 54-316  
 — māsa 468  
 sūryācandramasan 112  
 Sṛiñjaya 10, 84  
 sṛiṣṭi (17) 10, 7  
 senā 389. 41  
 Saindhava 10, 175. 90. 817  
 sairāvati (!) 800  
 so (sā u) 271. 10, 409  
 soma 1) Saft 199 (Ge-  
 schmack). 10, 870 (Ge-  
 ruch): — Speise der  
 brāhmaṇa 10, 62-8

soma, -Genuss, Speisen da-  
 nach 10, 12  
 — Substitut für 876. 10,  
 857  
 — (Opfer) 242. 878. 10,  
 84. 828. 56-95  
 — 2) Gott 420. 10, 9.  
 884. 41 (pitṛimant)  
 — — ājya-Spende an  
 10, 860  
 — — caru an 10, 888. 87  
 — 3) Mond 81. 107. 8  
 — krayapi 10, 860. 2. 7  
 — pa 10, 85  
 — parivahapa 10, 862  
 — paryāpahana 10, 861  
 — pītha 10, 86  
 — purogava 10, 68  
 — pūta 116  
 — pravāka 808. 10, 144. 8  
 — loka 90  
 — vant 10, 841. 51  
 — vāmin 10, 849  
 — vikrayin 10, 860-2  
 Somaçushma 10, 118  
 soma-siddhānta 455  
 — samsthā 10, 825. 6  
 Somākara 460. 2. 6  
 somātipūta 10, 849  
 somopanahana 10, 860  
 somya 10, 71 (Anrede)  
 saukhya 10, 812  
 Saujāta 320  
 sautya 229  
 sautrāmaṇi 10, 62. 120.  
 825. 6. 30. 49  
 saumanasa (Tag) 10, 296  
 saumanasi (Nacht) 10, 296  
 saumika 10, 848  
 saumya 868 (astr.)  
 — (adhvara) 10, 52. 140.  
 1. 828  
 — (paçu) 10, 847  
 — (caru) 10, 886. 9  
 — (brāhmaṇa) 10, 89. 62  
 — (günstig) 10, 166  
 Saurāshṭra 10, 75. 6  
 Sauvīrāñjana 10, 858  
 Sauçravasa 10, 82  
 Saushadmana 10, 82  
 √skand + pra 10, 66  
 skambha 15. 6  
 √stambh, Caus. 118  
 — + ava 141. 88

√stambh + sam 10, 144  
 stibhi, stibhini 10, 357  
 √stu 294 (stuta 2. pers.  
 plur.). 10, 374. 5  
 stutaçastrâpi 382  
 stoka 189 (sûkta)  
 stotra 190. 229. 59. 61.  
 76. 382. 10, 358-5.  
 74. 80. 5  
 stotriyâ, \*triyâ 229. 75. 6  
 stoma 229. 76 (Zahl der).  
 10, 8. 358. 4  
 — bhâga 282. 10, 84.  
 78. 127. 37. 56. 7  
 strî 10, 88 (plur.). 4  
 (anyasya)  
 — puṇsoḥ 86. 10, 88  
 (plur.). 125 (dual)  
 — liṅga 10, 839  
 — çûdram 78. 80  
 — huta 10, 17  
 sthapati 10, 18. 39  
 √sthâ, Âtmanep. 295  
 — + samanu 10, 88  
 — + â 228 (Cana.)  
 — + upa 313  
 — + prati 7. 45. 387  
 sthâna fc. 125. 38  
 sthâlarûpa 10, 65  
 sthâli-graha 10, 378. 4  
 — pâkâdi 10, 49  
 sthâvara-jaṅgama 20  
 sthâvaranta 19  
 sthirasthâyin 32  
 sthûla 60. 138. 8  
 — tva 125. 38  
 — prajna 125. 6  
 — bhuktva, \*bhuj 125  
 — çaritra 11  
 — \*âtisthula 81  
 √snâ, ann 2  
 snâta 10, 184  
 snâtaka 10, 48. 125  
 snâtakâdhvaryavas 14  
 snigdhatva 10, 318  
 sneha 94  
 √spar 282. 10, 50  
 √spaç, suvispashta 168  
 √spriç (!) 282  
 sphatika 37  
 √sphur 144. 5  
 √sphûrj + ara 10, 116  
 sphya 10, 88. 381. 60  
 sma 9 (khyâ sma tiḥ!)

√smar 95 (smṛita eva).  
 7. 10, 87 (asmarantas)  
 — + ann 10, 84  
 smâta 217  
 smṛiti 176 (çâstra). 10, 131  
 sraṇsa 397 (fc.)  
 srugvyûhana 10, 384. 91  
 sruc 10, 384. 67  
 sruva 10, 394  
 svam 10, 60 (54)  
 sva-chandena 18  
 — tantra 162. 10, 347  
 — tava 10, 145. 388  
 — dhṛiti 289  
 svapna 125. 6 (neutr.). 31  
 — sthâna 125. 38  
 sva-prakâça 133. 46. 9.  
 60. 8. 4  
 — bhakta 95. 7  
 — mahimnâ 98  
 svayam-samṛiddha 297  
 svayam-icvara 188  
 svar 108  
 svara 116 (16). 10, 420  
 (alpa°)  
 — Accent 10, 406 (dvau).  
 27  
 — a. âmnâya°, yathâ-  
 prâpta°, mantra°  
 — karapa 10, 184  
 svaratas 10, 421  
 svara-niyamatva 10, 427  
 — sampakâraniyama 10,  
 — sâman 285 [405  
 sva-râj 81. 138. 54  
 — râjan 10, 26. 108  
 svarâdi 10, 420  
 svarita 10, 397 ff.  
 — (händler im Brâh-  
 maṇa) 10, 485  
 — Bezeichnung des 10,  
 439-41  
 — \*ânudâttau 10, 410  
 svaru 222  
 svarûpa 76. 7. 168  
 svarga loka 7. 301. 60.  
 10, 89. 152. 4. 9. 385  
 — je drei über und unter  
 der Sonne 359  
 svarloka 119  
 svasti (pathyâ) 10, 360. 94  
 svastikam 80  
 svasti-vâcayet 19. 10, 48  
 (\*vâcya)

svastyavâna 185. 10  
 svâtman 106. 7. 3  
 svâtma-bandhakara  
 — stha 163  
 svâdhyâya 10. 56. 1  
 30. 5  
 svâpi 260  
 svâmin 10, 152  
 svâyambhuva 9  
 svâra (svara) 10, 4  
 svâhâ 91. 10. 324  
 — kâram (geruch)  
 — kârâ (subst.) 35  
 — kritayas 192. 10  
 svishṭakrit 217. 4  
 10, 332. 45. 6  
 svaishâvira 10. 153  
 haṇsa 10. 1. 4. 36  
 haṇsaḥ, so ham 16  
 \*hatyâ 117  
 √han, hata 10. 317  
 — + vyâ 10. 145  
 — + prati 10. 28  
 — + sam 10, 41  
 hanta (Accent nach  
 4  
 haya (açva) 10. 97  
 √har + vyava 163  
 21. 102 (s. avy  
 hâr  
 — + anuvyâ 10. 1  
 — + pari 10, 364  
 — + sam 98. 125  
 — + upasam 91  
 Haradatta 176  
 hari 81  
 — dual. 10. 369  
 harita 384. 93  
 hari-vant 192  
 — çayâ 10, 364  
 Hariçandra 406. 10  
 harmya (eig. warm?)  
 27  
 havirdhâna 10. 36  
 74. 5  
 — maṇḍapa 10. 365.  
 haviryajna 10, 323-4  
 — \*rtvij 10, 379. 8  
 83.  
 — vidha 10, 323



<b>Haviryajnasamsthâ</b> 10, 825	<b>Hiranyakeçi</b> 176 (grihya-sûtra)	<b>haimavant (! Monat)</b> 10, 298
<b>haviṣhkṛit</b> 875. 10, 157	<b>hiraṇya-garbha</b> 60. 71. 125. 7. 33. 62	<b>Hairanyastûpi</b> 10, 122
<b>havis</b> 10, 324. 31	— <b>bandhanâ</b> 421. 2	<b>hotar</b> 188-90. 828 (abotar). 10, 189-44. 827. 31 ff. 58. 4. 66. 76-80
— = <b>haviryajna</b> 10, 826	<b>hiraṇyayi naus</b> 421. 2	— <b>Genossen des</b> 874. 5. 10, 114
<b>haviṣsamsthâ</b> 10, 826	<b>Hiranyâksha</b> 65	— <b>sieben</b> 875. 10, 189-42
<b>hasta</b> 10, 180 (naksh.)	<b>ḥhu</b> 10, 17 (Caus). 324 (nicht von soma)	<b>hotrika</b> 10, 148. 381 (drei)
<b>hastin</b> 10, 59	— + <b>abhi</b> 847	<b>hotri-camasa</b> 10, 872. 8. 81
<b>hastya</b> 18	<b>huta</b> 228	— <b>shadana</b> 188
<b>ḥhâ, abhyanta</b> 10, 39	— <b>samvikta</b> 140	<b>hotram</b> 10, 139 (sieben). 41
<b>hâyana</b> 391 (Fieber)	<b>hutâd</b> 10, 12. 7	<b>hotraka, *kâ</b> 10, 358. 4. 85. 91
<b>Hârahûra, *haura</b> 10, 175. 90. 210. 2	<b>hup</b> 91. 2	<b>hotrâ</b> 298. 874. 5. 10, 189. 42. 8. 5
<b>hâriṇa</b> 10, 28	<b>hupmâ</b> 92	— <b>çansin</b> 874. 10, 142. 8
<b>hâridra</b> 10, 28	<b>ḥhû + vyâ</b> 278	<b>homa</b> 10, 824. 7
<b>Hâridrumata</b> 10, 71	— + <b>upa</b> 225. 10, 378	<b>horâ</b> 10, 164
<b>hâriyojana</b> 10, 372. 92	— + <b>samupa</b> 10, 378	— <b>çâstra</b> 10, 161
<b>Hâleya</b> 10, 384	— + <b>vi</b> 316. 7	<b>ḥhnu + ni</b> 221. 317
<b>hi</b> 84. 5	<b>hrid</b> 385	<b>hrasva</b> 98
— (Accent nach) 10, 418. 20	<b>hridaya</b> (beim Credo) 91	<b>hrim</b> 405
<b>hiṣ-karoti</b> 226	— <b>vilekha</b> 377	<b>hrûḍu</b> 884
— <b>kâra</b> 92	— <b>çûla</b> 10, 846	<b>ḥhvi + vyâ</b> 278
<b>Himavant</b> 841. 421. 2 (çiras des). 10, 270	— <b>*âmaya</b> 396. 7	— + <b>upa</b> 10, 48
<b>hiraṇmaya</b> (puruṣa in der Sonne) 81	<b>hrid-dvâra</b> 38	
<b>Hiranyakaçipu</b> 57. 68. 5. 6. 97. 150	<b>heti</b> 882. 7	
	<b>ḥhesh + abhi</b> 296	

<b>Agjabhâva</b> 10, 297	<b>ahâvacca</b> 10, 297	<b>Kappilla</b> 10, 297
<b>Agjivesa</b> 10, 297	<b>âicca</b> 10, 303	<b>kattiyâ (Neumond)</b> 10, 292
<b>accuṇṇha</b> 10, 302	— <b>câra</b> 10, 285. 98	<b>ḥhkamp, vikampai</b> 10, 261. 73
<b>ajjhayapa</b> 10, 285. 95	<b>âvaliyâ</b> 10, 285	<b>kamma (samvachara)</b> 10, 308
<b>aṭṭhivisesa (?)</b> 10, 286	<b>âsâdhi (Neumond)</b> 10, 292	<b>kayâ</b> 10, 261
<b>apûḍsu</b> 10, 308	<b>âsoi (Neumond)</b> 10, 292	<b>Kâsava</b> 10, 297
<b>apubhâva</b> 10, 261	<b>impâlaa</b> 10, 316	<b>Kitti-datta, *dâsa, *deva, *dhamma</b> 10, 285
<b>apumuhuttam</b> 10, 282	<b>u, im Anfang abgefallen</b> 10, 308	<b>kittiyâ</b> 10, 285
<b>apuvâyagaie</b> 10, 266	<b>ugjavati</b> 10, 297	<b>Kitti-rakkhâ</b> 10, 285
<b>atthamaṇesu</b> 10, 275	<b>uccatta</b> 10, 261	— <b>samma, *sena</b> 10, 285
<b>addhamapâdala</b> 10, 261. 72	<b>Ujjâyapa</b> 10, 297	<b>kulâim</b> 10, 285. 9
<b>addhâvisesa (?)</b> 10, 286	<b>udaa</b> 10, 275	<b>kevalya</b> 10, 261. 73
<b>addhuṭṭha (3¼)</b> 10, 277. 312	<b>udayasamṭhi</b> 10, 261. 88	<b>Kosiya</b> 10, 297
<b>anusvâra, nicht Position durch</b> 10, 299. 301	<b>uya (ojas)</b> 10, 261	<b>khambhachâyâ</b> 10, 284
<b>abbhîptara</b> 10, 288	— <b>samṭhi</b> 10, 281	<b>ḥhkyâ, zu cikhk, resp. zu hi</b> 10, 254
<b>abhii</b> 10, 285-7	<b>uvavâya</b> 10, 261	— + <b>â</b> 10, 278 (akh-kâyam): — <b>âhiya</b> 10, 261. 79. 84. 318
<b>abhivaddhi, *vuddhi (abibudhnya!)</b> 10, 295-6	<b>usappiṇi</b> 10, 282. 311	<b>gamdhavva (= açvinau)</b> 10, 295
<b>abhivaddhia (Schaltjahr)</b> 10, 299. 308	<b>egatṭhi (61)</b> 10, 254	
<b>Assâyapa</b> 10, 297	<b>egato-nisaha</b> 10, 280	
<b>ḥhah, âhamṣu</b> 10, 257. 78	<b>Kaccâyapa</b> 10, 297	
	<b>katṭhâ</b> 10, 261	
	<b>kaḍua</b> 10, 302	
	<b>kappakalâ</b> 10, 275	

- /gāh, ugāha 10, 261. 78  
 gāhā 10, 266  
 Girīyā 10, 281  
 Gokalla 10, 297  
 gottā (der nakshatra) 10, 285. 97  
 Goyama 10, 259. 97  
 Golavvāyapa 10, 297  
 gosisāvali 10, 298  
 ghāa 10, 275 (bheya°)  
 cakkaddha 10, 279  
 cakkavāla 10, 279  
 cattāri 10, 277  
 campda 10, 299  
 campdamagja 10, 285. 94  
 campdamaso 10, 261. 310  
 campdayoga 10, 287  
 cayana (cyavana) 10, 261. 311  
 cayāvacaena 10, 266  
 /car, cāraṃ 10, 269. 72.  
 8: — cinna 10, 261. 72  
 — + pari (yara) 10, 261. 72  
 citti (caitri, Neumond) 10, 292  
 culasiya (84) 10, 268  
 ceia 10, 259  
 chattākāra 10, 279  
 ja (ca) 10, 285  
 Jampuddiva 10, 298  
 — pannatti 10, 260. 78  
 Jātūkappa 10, 297  
 iṭṭhāmālā, °lī 10, 286. 92  
 juga, °gamta, °gādi 10, 286  
 joisa 10, 285. 808  
 — rāya 10, 316  
 joga 10, 261. 84  
 — sā 10, 285. 9  
 /jñā, viyāpāhi 10, 286. 99  
 tatṭhā (tvastar) 10, 295  
 tatiya (tapta) 10, 303  
 tā (tāvat) 10, 255. 9  
 tāragja 10, 285. 98  
 Tigichāyapa 10, 297  
 tirichā 10, 261. 75  
 tibi 10, 285  
 daga, dagaraya 10, 308  
 Dabbha 10, 297  
 /dā, dipti 10, 308  
 dāmaṇi, 10, 298  
 dāra (dvāra) 10, 308  
 divasarāi 10, 285. 96  
 Disādi 10, 281  
 duvayapa 10, 278  
 duhatonisaha 10, 280  
 dosinā (jyotnā) 10, 261. 311  
 Dhanamjāa 10, 297  
 Dharapi-kīla, °sipa 10, 281  
 Dhātakisampda 10, 269  
 Dhāyaisampda 10, 288  
 nakhkatta, Namen der 10, 285  
 — vijae 10, 285. 305  
 — (=nakshatra) 10, 302  
 nāmayaṇi 10, 285  
 nijjāpa 10, 280  
 nirai (nirriti) 10, 295  
 niratti (nirriti) 10, 296  
 °nisaha 10, 280  
 paḍi-campda 10, 271  
 — vatti 10, 262. 75  
 — sūra 10, 271 (so zu lesen)  
 — haya 10, 281  
 pannatti 10, 316  
 paliuvama 10, 282  
 Pavvayarāya, °yemda 10, 281  
 pāsāya 10, 279  
 Pāsāvacciyya 10, 297  
 pāhuda 10, 261. 2  
 — pāhuda 10, 285  
 Pimpāyapa 10, 297  
 Pukhkaraddha 10, 288  
 punnamāsi 10, 285. 9. 302  
 purisakkāra-parakkama 10, 314  
 purisā 10, 275  
 puvva (Jahrmillion) 10, 282  
 Pusāyapa 10, 297  
 peccāghara 10, 279  
 poṭṭhavaṇi (Neumond) 10, 292  
 °pottiyā 10, 279  
 porai 10, 261. 84  
 posī (Neumond) 10, 292  
 phagguṇi (Neumond) 10, 292  
 bambha (abbijit) 10, 296  
 bahuudao 10, 302  
 bahuvayana 10, 278  
 bhagavaṇi 10, 316  
 Bhagjavessa 10, 297  
 bhaṇṭavva 10, 266  
 Bhāgarava 10, 297  
 /bhāa, ubhāa 10, 261. 7  
 bheyaghāa 10, 275  
 bhoyapāni 10, 285. 97  
 magjāsirā (Neumond) 10, 297  
 Mampdavāyana 10, 297  
 mampdagai 10, 275  
 mahāsokhka 10, 313  
 Māpibhadda 10, 259  
 māhi (-Neumond) 10, 297  
 Mūpaga (?) 10, 297  
 muhutta 10, 259. 51. 3. 73  
 — Name der 10, 285. 96  
 — gae 10, 275  
 — gja 10, 285. 6  
 Mogjallāyapa 10, 297  
 y für v 10, 311  
 yāvaro (?) 10, 285  
 yy für jr 10, 313  
 Rayapuccaya 10, 287  
 rikhka (riksha) 10, 297  
 lakhkapa 10, 261  
 leaṇ (leṇya) 10, 261. 2  
 Loganābhi 10, 297  
 Loyamajjha 10, 281  
 Lohicca 10, 297  
 lohiyapka 10, 316  
 v für s (durch b. y) 10, 314  
 valāhi (Neumond) 10, 292  
 /vac, vutta 10, 261. 95. 311  
 vacca (fc.) 10, 297  
 Vajjhiyāyapa 10, 297  
 vatṭhi (60) 10, 254. 314  
 vattari (70) 10, 314  
 vadḍhāvadḍhi 10, 259. 61. 2  
 /vad, vadijā 10, 297  
 vambhā (abbijit) 10, 295  
 vahuudao 10, 302  
 lies statt: vahuudao  
 vādara 10, 315  
 Vāvavacca 10, 297  
 vālagjapottiyā 10, 297  
 vāvattara. °ri (?) 10, 254. 313  
 Vāsiṭṭha 10, 297  
 vāhalla 10, 274  
 vikhkambha 10, 261. 74  
 vijae (vicaya) 10, 305  
 viḍhu 10, 295. 6  
 viyālaa 10, 316

<p>vivudḍhi (ahi budhaya) 10, 296</p> <p>visamacāri 10, 302</p> <p>vihassaī 10, 316</p> <p>vuḍḍhi 10, 261. 310</p> <p>√vraj, vaccaī 10, 255. 61</p> <p>sampvachara 10, 261</p> <p>— fünf Arten 10, 285. 98-303</p> <p>— fünf lunare 10, 308</p> <p>sampvavahāra 10, 293</p> <p>sampvutta 10, 261. 314</p> <p>Samkhāyapa 10, 297</p> <p>sapichara 10, 308. 16</p> <p>sapthāpa 10, 261. 74</p> <p>Afri 10, 91</p> <p>ahuna vairya 10, 445</p> <p>bareçman 853</p> <p>Bundeheh, längster Tag im 10, 267</p> <p>çrava 10, 116</p> <p>daēva 10, 39</p> <p>gēsurvan 100 (vgl. 12. 3)</p>	<p>sapthāpā (mṛigaçiras) 10, 286. 310</p> <p>sapthii 10, 261. 79. 85. 98</p> <p>sannivāsa 10, 285. 92</p> <p>samagam 10, 301</p> <p>sama-caṅkkopa, -cakkavāla 10, 279</p> <p>samuvassamyāgasutta (?) 10, 298</p> <p>saya (svaka)-dāra 10, 284. 303</p> <p>sayampaba 10, 281</p> <p>sā (°sad) 10, 289</p> <p>sāirega 10, 277</p> <p>sāgarovama 10, 282</p> <p>sigghagaī 10, 261. 75. 311</p> <p>hū-frāshmō-dāiti 292</p> <p>7 Keshvars 77</p> <p>māthraçpeṇṭa 10, 116 (Zeit für Recitation). 445</p> <p>nairyoçanḥa 10, 91</p> <p>rathwi 201</p> <p>ravanḥ, ravi 10, 192. 3</p> <p>Ritual, vedisches und zen-</p>	<p>sighadaa (?) 10, 315</p> <p>Siluccaya 10, 281</p> <p>sakka (Venus) 10, 316</p> <p>Sudamsapa 10, 281</p> <p>Sudhammā 10, 313</p> <p>susamāsusama 10, 286</p> <p>sūriya 10, 261. 82. 313 (Zahl der)</p> <p>Sūriyāvatta 10, 281</p> <p>Sūriyāvarapa 10, 281</p> <p>seyanaga 10, 280</p> <p>seyā 10, 261. 79</p> <p>sokhka (saukhyā) 10, 315</p> <p>hammiya 10, 279</p> <p>√hi, a. √khyā</p> <p>hiṭṭhā (adhastāt) 10, 312</p> <p>disches 201. 54. 353. 4. 79. 10, 91. 116</p> <p>Seelenmesse 10, 116</p> <p>saotar 139. 201</p> <p>zarathustrische Baktrer (Kamboja?) 10, 7</p> <p>Zoroastrians, unter asura zu verstehen (?) 307</p>
<p>Abkunft, geringere als Wissen 45. 10, 70. 1</p> <p>Aborigines, Feindlichkeit der 10, 158</p> <p>Accent, Differenz der Abstrakta und Concreta 850. 2</p> <p>— Differenz der Samhitā und Brāhmaṇa 10, 397 ff. 428 ff.</p> <p>— Umkehr 10, 430 ff. 8 ff.</p> <p>— Verwirrung 10, 440</p> <p>Achaemeniden, Münzen 65 (Löwe der)</p> <p>Aequator, etwaige Kunde (?) 10, 270</p> <p>Aequinoktium, negirt 10, 265</p> <p>— in kṛittikā, bharapi etc. 10, 233-8</p> <p>Affiliation, geistige 10,</p> <p>Ahnenprobe 10, 85-8</p> <p>Albaraga, albarain 431</p> <p>Aldebarān, Alfaniq 430</p> <p>Alkindi 432</p> <p>Allheit des brahman 71</p> <p>Allseele 5. 47. 71</p>	<p>Alphabet, Amulett-Diagramm 115</p> <p>altarabischer Mondstationenkreis 427</p> <p>altsemitisches nakshatra-System 426 ff. 10, 215 ff.</p> <p>Amulettformeln 59. 110. 1. 3. 5 [85]</p> <p>androgynе Gestalt Çiva's ἀνεμος, animus, anima 6</p> <p>ἀνθος 280</p> <p>Arzt, unrein 10, 64</p> <p>assyrische Keil-Inschriften 432. 3. 10, 217</p> <p>astronomische Angaben, im Veda 357 ff.</p> <p>— Beobachtungen, Unfähigkeit der Inder zu 358 ff. 426. 10, 241</p> <p>Astronomie, vorgriechische Stufe der indischen 10, 256</p> <p>Athemzüge, Zahl der 36. 9. p. IV</p> <p>Atome 9</p> <p>Attraktion, bei Zahlwörtern 18</p>	<p>Aufzählung der Welten, veda etc. 89. 90. 138. 9. 333. 10, 8</p> <p>Aussetzung, Neugeborener 431</p> <p>Aussprache der Halbvokale etc. 10, 438</p> <p>Babylon, Mutterland der nakshatra etc. 356. 8. 64. 425 ff. 70. 1</p> <p>— längster Tag in 433. 72</p> <p>Bär, grosser 10, 271</p> <p>Bardesanes 109</p> <p>Beichte, öffentliche, als Sühne 10, 102. 8</p> <p>Berg-Namen (20) 10, 281</p> <p>bespeak the fortune (?) 289</p> <p>Besprechung der Krankheit 418</p> <p>Blitz und Regen 408. 4</p> <p>Bodenfarbe, der Baustelle, 10, 24</p> <p>Böhmen, Volksglaube in 390. 407. 9. 14</p> <p>Böse, das, Form des Atman 71. 149</p> <p>böser Blick 416. 7</p>

- böser Geist in Thiergestalt 408  
 Braut, Familie der 10, 76 ff. 87 ff.  
 brune, brutus 481. 2  
 Buddha's Zeit, 400 Jahr vor Kanishka 365  
 — Zeit, nakshatra-Dienst zu 364. 5  
 — Zeitgenossen, Namen von 364. 5  
 Buddhismus, günstiger Einfluß auf Brahmanismus 10, 104  
 buddhistische Vorstellungen in der nrisinhop. 149-51  
 bürgerliches Zeitmaafs 460 ff.  
 Buhlen, Zahl der 10, 83.  
 Cabbala 50 [340  
 cacare 251  
 χαίρει, χαίρειν, Grufs mit, in der Pāp. cikshā? 380  
 chaldäisches Vorbild für indische Sternmythen 452  
 China, Schülerin Babylons (astron.) 425 ff.  
 Chiromantie 10, 195  
 chortak, Reiheder 429. 80  
 cock, chicken 250  
 Credoformeln 22. 69 ff. 114 ff.  
 Dankopfer 10, 322  
 Daumen, Einkneifen, Halten des 10, 358  
 Decane (36) 10, 250  
 decus, dexter 10, 358  
 Denominativa 10, 168 (v. 5)  
 Diagramme 59. 70. 110. 1  
 Dichterinnen, im Rik 10, Diebstahl 119 [119  
 Dioptron, im Mahābhārata? 10, 240  
 Disputationen 10, 118  
 Dodekatemorie 361. 10, 218. 50  
 doppelt, Vers im Rik 10, 141  
 Dorotheus, Doronius 427. 82  
 Durchfall, Göttin der Furcht 482  
 Dreiheit des Schaffens, Erhaltens, Zerstörens 98. 9  
 dreihundertundsechzig Strahlen etc. 358. 9  
 dreizehnter Monat 10, 842  
 Eberesche, Heilkraft 416  
 Ehebruch 28. 117  
 Einwanderung der Arier, Nordost 861  
 Einzelseele 5. 71  
 Eklipsen, erklärt 10, 815. 6  
 ἐκπύρωσις 186  
 Embryo-Bildung 255  
 — Tödtung 47 s. bhrūpahan  
 Erlösung, körperlose 47  
 Erstickten des Opferthieres 228  
 Eselsopfer 10, 102  
 etymologische Verwandtschaft, Tragweite 854. 79  
 euphemistische Benennung Rudra's 269  
 ewiges Leben 47  
 Falkenfedern 10, 351  
 Familienbräuche 10, 88 ff.  
 Farben 10, 10. 24. 167. 81  
 Fastenordnung 10, 330  
 Fatum, kein 10, 195. 6  
 febris 392  
 Feigenbaum, himmlischer 421-3  
 Feuerflammen, Fittiche der 6  
 Feuer, Reiben des 10, 827  
 — Schichtung des 6  
 Fluth des Manu 428  
 fiber 892  
 Fieber (im Ath. V.) 282 ff.  
 Finger, Raum von zehn 5  
 — Sprache 10, 433  
 finis mundi 186  
 Frauen, Ausschluss der 67. 88 (nicht). 10, 17  
 — mit disputirend 10, 118  
 — als Lehrerinnen 46  
 — Unkeuschheit der 10, 88  
 — Zahl der 10, 21  
 Fromme, als Sonnenstrahlen 858  
 — Welt der 6  
 Frosch, Fieber übergeleitet auf 414  
 Fruchtabtreibung 117  
 Frühlings-Aequinox. willkürlich als Benbeginn 10, 212. 21  
 — Anfang, Monat 456-8. 10, 231. 2  
 Fuhrten 10, 153  
 Fußwaschen 10, 15 17  
 Gast). 160 (dem p... h...  
 Gänsemarsch 22  
 Gaius, ubi tu 10, 161  
 Ganymedes 41  
 Gast, Aufnahme 10, 15. 42  
 Gattin des Opfernden 373  
 10, 830. 1. 5. 44  
 8. 5. 58. 2. 53. 7. 4  
 70. 84. 6. 8. 90. 1. 4  
 Geburt, aus dem H... resp. der Stirn 475  
 Geheimhaltung. 78-80  
 10. 126-4  
 Geist und Luft (Wind) 6  
 Geistigkeit, reine 15  
 Gelbsucht 415  
 Genauigkeit, anseh... nende, der Jaina 10, 221  
 Geschlechtertradition 10  
 84 6  
 Geschwisterehe 10, 76  
 Gestirne, 5 Arten 10, 31.  
 Götterbilder 10, 42  
 Götter, Zahl der 1333  
 264. 6  
 — Erscheinen der 34  
 — als Träger der Ritualhandlungen 10. 172  
 — Trias 57  
 Golddiebstahl 23  
 Gradtheilung (?) 359  
 Haartracht 10, 95  
 Halbvokale, Distraktion der 105  
 Handbewegungen, beider Accenten 10, 433. 7  
 Hefe 10, 850  
 Heilpflanzen 415 ff.  
 Hekatomben 10, 348  
 Herbst, Opfer i. 10, 840. 24  
 Herzschläge, Zahl der 14  
 Himmel, im dritten 361  
 421. 2  
 — am Kuhschwanz hin- auf zum 21

- Himmel, verschieden für die Kasten 10, 26  
 — 's-Ocean 358.61:—Gegenden (360 dgl.) 358.9  
 Hiuen Thsang 62  
 Hörner des nṛsiṇha 61.4.5  
 Hostien, fünf solenne 232. 10, 847. 8  
 Hunger, Entschuldigung für Sünde 317 (10, 57)  
 Hymnus, Benennung nach dem angebl. Vf. 2  
 Ich, Einheit des, mit brahman und om 71.144.54  
 Instrumente, astronomische 10, 241  
 Irregularitäten, sprachliche, im Ait. Br. 266-8  
 5 Jahres-Arten 10, 299-303. 9  
 Jetztzeit und Vorzeit 256-8. 10, 156-8  
 Jugend des Lehrers kein Hindernis 46.114.57  
 Jupiter (Planet), Umlauf 10, 256. 99  
 — (u. Opferritus) 10, 819  
 Kasten, vier 7. 10, 1 ff.  
 Keuschheitsbruch 10, 103  
 Kio-Reihe 10, 219. 44. 5. 304  
 Kleidung 10, 22.8 (Farbe) κλωθω 115  
 Körper-Maafs 36  
 Komet 10, 190  
 kosmologische Angaben im Veda 358-62  
 Krätze 401. 2  
 Krankheit, Strafe für Sünde 406-8  
 — Folge von Zauber 407  
 — 'sdämonen 383.407 ff.  
 Kreuzweg, Opfer auf 10, 341. 2  
 Kröte, arme Seele 481. 2  
 Kugelschatten 10, 284  
 Kuh, bunte 13 (natura)  
 — Begrüßung der 10, 42  
 — schwanz (am K. zum Himmel) 21  
 Kunde des Credo, Macht der 10, 114  
 längster Tag (Nacht) 471. 10, 268-7  
 Lebensregeln 10, 98. 181 (für d. König) ff.  
 Leder, Kampf um ein weisses 10, 5. 44  
 Lehrer und Schüler 10, 122 ff.  
 — Listen 10, 121  
 Leib als Wagen 46  
 Leichenfeier 22  
 links die Thiere, rechts die Götter (?) 286  
 Löwe, auf den Münzen der Achaemeniden 65  
 — menschenköpfiger 64.5  
 — 'nhaare 10, 350  
 λογος 473. 7. 10, 444  
 Lotusblatt, Prajâpati auf Lüge 117 [2. 74  
 lunares Jahr 10, 299  
 — Tag (tithi) 472  
 — Zeitmaafs 460 ff. 10, 379  
 Malaria-Fieber 390 ff.  
 Manen, Anrufung der 21. 10, 82. 333. 6  
 Manneskraft 10, 196. 314  
 Mannlöwe, mit Stierhörnern 145  
 manzil 427 ff. 10, 213-6. 46. 7  
 Mao-Reihe 10, 219. 35. 44  
 Mars (Planet) u. Krieg 10, 319:— Retrogradation 10, 190. 205  
 — drei 10, 316  
 Massilia 427  
 matrae (matres) 74  
 mazzaloth 358. 64. 427. 10, 216. 7  
 Menschen-Fleisch 413 (vetâla)  
 — Opfer 10, 68. 9. 113. 347-9  
 Mercur und Handel 10, 819  
 — Retrogradation des 10, 174. 205-8  
 metri causa 10, 296. 7 (Verdopplung). 303 (Medial-Endung)  
 μῆμος, μῆμω 246  
 Mittags, Selbststudium 10, 116  
 — Sonne der Erde am nächsten 359  
 Monat, hie u. da als mit Vollmond endend 455  
 — 13 resp. 14 dgl. 10, 379  
 — 'snamen, symbolische 10, 298  
 — — von den Vollmondsnakshatra 455. 6. 10, 230. 1  
 Mond 7 (u. manas). 49. 10, 38 (1/8). 250 (älteste Himmelstheilung danach)  
 — zwei, vier etc. dgl. 10, 257. 69. 80  
 — Lauf, unsichere Kunde 362  
 — Monat 10, 262  
 — Stationen 488-40. 10, 250. 1 (s. nakshatra)  
 Mord 117  
 Mütter (Urwasser) 74  
 mündliche Ueberlieferung, jetzige 214. 5  
 — des Veda 10, 35. 132  
 Muttermord 117  
 Nacht, Schatten der Erde 359  
 —, richtige Zeit zum Lehren 10, 116  
 Nalosengho 216  
 Namen, -Bildung 364. 5. 10, 21. 72. 96. 285  
 — zweiter 10, 82. 120  
 — der nakshatra 10, 285. 6  
 — der Tage und Nächte 10, 296. 7  
 — der Stunde 10, 203. 96  
 namenloser Finger 10, 360. 3  
 νᾱρος, νῆρος, navis 2  
 Nayrs, Sitte der 10, 84  
 Neubau 10, 45  
 Neugeborner, 5 erste Tage kritisch 100  
 Neumondstage 10, 291-8  
 Neuntheilung der Erde 10, 210. 2. 489  
 Ninive, Inder nach 65  
 Nominativ, Parenthese im (!) 295. 306. 11  
 Norden, den brâhmapa günstig 10, 40  
 Nordosten, Gegend des Sieges 278. 361

- Nycthemeron, Maass des 461 ff. 10, 309  
 Ochsen Schwanz 21 (Kuh<sup>o</sup>). 10, 46  
 östlich, von der Sadanirâ 10, 40  
 —, die Vasishtha 10, 98  
 östliches Meer 361  
 Omina u. Portenta 10, 178. 4. 88-90. 319. 20  
 Opfer, im Schutz der brâhmaṇa 10, 38. 9  
 —, Vertrag mit d. Göttern 10, 322  
 —, dreifache Theilung der 10, 323  
 — Zweck des 10, 49. 50  
 —, Lohn beim 10, 49 ff.  
 — Priester im Veda 201  
 — Speise, Verbot der 10, 17  
 — Thiere, fünf solenne 232. 10, 347. 8  
 Ordale (Feuer-) 44. 5. 10, 73. 4  
 Orion, Mythos vom 452  
 Osten, dicht bewohnt 277  
 —, 7 Flüsse im 277 (die Anwohner gerühmt)  
 Oxus 10, 212  
 Oxytonon, konkret 350  
 Parenthese, im Nominativ (?) 285. 306. 11  
 Paroxytonon, abstrakt 350  
 πειθω 115  
 periodischer Monat 436. 8. 40. 10, 262. 306. 7  
 Persepolis, Inder nach 65  
 Pferdeopfer 10, 107 (vormals). 19  
 Pfeil, Länge des 10, 158  
 phallus (?) 99  
 φῶς 481. 2  
 Plagegeister 381 ff.  
 Planeten, nicht gekannt im Veda 363. 442. 10, 239. 40  
 — in sūryaprajñapti 10, 256. 316  
 — bei Varâhamihira 10, 165. 79  
 — Bewegung der 10, 311  
 — böse, 10, 200  
 Planeten, Geburtsgegend der 10, 90. 210. 317  
 — Kampf der 10, 318. 9  
 — Pfad der 436. 10. 221  
 Poenentialsprüche 117  
 pontifex 10, 360  
 Priester, Corporationsgeist 10, 148  
 — Zahl der 10, 139 ff.  
 — etwaige Unkunde des 10, 155  
 — Verrath des 10, 32. 50-2. 152-4  
 — Wahl der 10. 145-54  
 — weiblicher Name eines 375  
 Räthselfragen, Wettstreit mit 10, 119  
 Rechenexempel, falsches 10, 145  
 Regen, ominöser 10, 172. 88  
 Reiben, des Feuers 217. 31. 10, 328. 38  
 Retrogradation des Mars, Mercur 10, 205 ff.  
 Rhythmus, des Fiebers 387 ff.  
 rūah elohim 2  
 Saturn, Umlauf des 10, 256. 303  
 saṁsen 33  
 Schaltjahr 10, 299. 300  
 Schaltmonat, einer, zwei, 10, 379  
 Schatten, Zunahme 10, 294  
 Schicksal 10, 176 ff.  
 Schlafen des âtman 158  
 Schmeichelnamen an böse Götter 413  
 Schöpfung 74. 477-9  
 Schulsemester 10, 130  
 Schwester, der Frau unterthan 272  
 Secten 59  
 Seele, zu Luft 6. 361  
 — als Wagenlenker 46  
 Seelmesse 10, 116  
 Shartân-Reihe 427. 8  
 sichtbares Erscheinen d. Gottheit 58. 105  
 siderisches Zeitmaass 460 ff.  
 sieben Schritte 10  
 sieou 441. 71. 10  
 Singular. n. p. 10  
 straktion von 10  
 Sklaven-Sohn 42  
 solares Zeitmaass 10  
 Solstitium. 10  
 207. 10. 231  
 — in der 10  
 — in der 10  
 10. 304.  
 — Opfer zur Ze  
 Sonne 7-9  
 — aus dem H  
 — weißes K  
 — weißes L  
 — ob lebend  
 — zwei, von  
 10. 268. 9. 8  
 — Aufgang  
 gang, 278. 308. 1  
 — — Opfer  
 282. 10  
 — Licht  
 pudgalâs 10. 281  
 — Monat 10. 281  
 — Strahlen  
 308  
 σοφία 10. 444  
 Speiseverbote 10. 32  
 spica 10, 245  
 Spieler 10, 182. 3  
 Sprache der 10  
 Stimme, unsichtb  
 4  
 Strohmann 10, 158  
 Stunden, des Tages  
 Nacht 10, 203. 3  
 südliches Firmament  
 Sterne am 10, 27  
 Stunden Zahl der 10  
 Tageszeiten, d. 10  
 Terminologie, gram  
 sche im A. R. 2  
 Texte, vedische, An  
 lung der 10. 1  
 — — feste Ordnung  
 10. 1  
 Thiere, Bannung in 41  
 —, Vertheilung a  
 Kasten 10, 8  
 Thierkreis, tatarischer  
 250

Thieropfer, im kali 284	der Heirath verboten 10, 75	Wittwen, Heirath 10, 74
Tiefschlaf 60		Wolfshaare 10, 850
Tigerhaare 10, 850	Viertel, drei, des Absoluten im Himmel 5	Wonneseeligkeit 156
Titulaturen 10, 12. 20. 1	Volksmedizin 414. 5	Würde, femin. Name einer 875. 10, 189
Todter, Zustand im ersten Jahre 10, 66	Vollmondstage 10, 289-98	Würfelspiel 10, 828
träumen 60	vormals u. jetzt 256-8. 10, 84. 5. 40. 127. 37. 56-8	Zahlen über 100, Angabe der 468. 9
Transsubstantiation 344	Wachen 60	—, solenne, in indogerman. Formeln 266. 890
Trunk 117. 10, 181. 2	— des Atman 158. 68	Zahlreihen der sâmkhya-Lehre 17. 9
tumulus, Höhe des 10, 14	Wachholder, Heilkraft 415	Zahnhölzer 10, 188
turma militaris (!) 89	Wagen, Körper als 44	Zauber, guter und böser 407-10
Uhr (Sonnen-, Wasser-) 10, 204	Waldthiere beim Opfer 10, 848	— -Geist 407
Unkeuschheit 10, 125	Wasser, als chaotisches Urprincip 2. 72. 4. 476	— Kraft 70. 408. 9 (des Wortes)
— der Frauen 10, 88. 489	— die Sonne umgebend 858	— Künste 59. 111. 8
Unsterblichkeit 47. 75. 150. 1	Wassersucht 400. 6	Zeitmaasse, vier 460 ff. (vgl. 10, 298 ff.)
Unterricht, mündlich 10, 128	Wechselfieber 387 ff.	Zeittheilung, minutiöse 864
Untreue des Priesters 10, 32. 50. 2. 152-4	Welt 70 (sieben)	Ziegenbock, als solenne Hostie 847
Urgeist 74	— schöpfung 69	Zodiacus, Taurus oder Aries-Reihe 429. 30. 10, 214-6
Urmaterie 2. 72. 4. 476. 7	— zerstörung durch Feuer 57. 186. 9. p. IV	— nicht genannt in Sûryaprajñapti 442. 10, 256. 816
Urwasser 2. 74	Wesenheit 156	— der Vollmonde 10, 252
Valkyrien (27 oder 28) 10, 243	7 westliche Flüsse, Anwohner getadelt 277	Zodien, ungleichmässiger Umfang der 440
Vater, Lehrer des Sohnes — Mord 117 [10, 121	westliches Meer 861	Zoten beim Pferdeopfer 10, 88. 119
venus 262	Wetter-Orakel 10, 65	Zweizahl der Sonnen etc. 257. 64. 7-72
Venus (Planet) 10, 240. 490	Wind, u. Geist 6. 7 (Athem)	Zwölften, die 10, 242. 8
Verbal-Accent 10, 404 ff. 12 ff.	— als ψυχονομος 861	
Verbote, laxe 10, 57. 8	Wintersolstiz 458. 10, 287. 810	
verderbte Formen in Buch 25-40 des Ait. Br. 267. 8. 877. 8	Wissen, höher als Abkunft 45. 10, 70. 1	
Verrath des Priesters 10, 32. 50. 2. 152-4	— erhebt über Sünde 117	
Verwandtschaftsgrade, bei	— erhebt jung über alt 46. 114. 57	

## Weitere Nachträge zu Band X.

- pag. 18 u. 16. In Bezug auf die Nishâda vgl. noch die charakteristischen Legenden von Ekalavya Naishâdi im MBhârata, z. B. I, 5241 ff. —
- pag. 88, n. 8. In Bezug auf die Unkeuschheit der Frauen in der alten Zeit vgl. noch die merkwürdige Legende im MBhârata I, 4719 ff., s. diese Stud. I, 176. 177. —
- pag. 85, 8 lies: Çâṅkh. 16, 22, 29. —
- pag. 209 u. 212. Zu der Neuntheilung der Erde im kûrmavibhâga vgl. Elliot's Angaben aus Albirûni in s. Hist. of India ed. Dowson I, 44 (29 first edit.). —

- pag. 240. n. 1. Zu der Angabe des schol. zum Āçval. g., daß man gegen die Venus gerichtet kämpfen dürfe, vgl. Elliot am a. O. I. 100 (aus dem Chach-Nāma): „the astrologer replied: according to the calculation the victory shall be to the Arab army, because Venus is behind him and in front of you“. Erweist sich nun auch hierdurch die Vorstellung des schol. allerdings als bereits im 7. Jahrh. in Indien heimisch, so beweist dies doch nichts für die Stelle bei Āçval. selbst. —
- pag. 358, 2 (nicht 355, 2, wie oben p. 445 angegeben) lies: ihrem sutyā-Tage —
- pag. 384, 15 u. 9 v. u. Auf diese hohe Stellung des Atri-Geschlechtes siehe ich auch Çatap. I, 4, 5, 18 tasmād apy Ātreyyā yoshitānasti. — Man verständigt man sich (durch Gemeinschaft) mit einer (menstruierenden Frau selbst wenn es eine Ātreyi sein sollte! (Aus dieser Stelle hat sich sekundär die Bedeutung: „Frau in den Catamenien“ für Ātreyi entwickelt. s. Manu XI, 87. Yājñ. III, 251.) —
- pag. 412, 22 nach viçishyate ist hinzuzufügen: trīn atra puruṣhān vātī. vi-latas tu viçishyate (vgl. im Index unter puruṣha). — 456 Col. 1 lies: vi-latas. — 462, Col. 1 lies: dravyāstikanayamata. — ibid. Col. 2 dhanuṣi —
- pag. 464, Col. 1 lies: — — grāma 10, 16. — ibid. lies: nilalohita.

Verantwortlicher Redacteur: Prof. Dr. Albrecht Weber in Berlin.

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

GENERAL BOOKBINDING CO.

QUALITY CONTROL MARK